This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

234 gg 21

LETTRES ASSYRIOLOGIQUES.

LETTRES ASSYRIOLOGIQUES

sur l'histoire et les Antiquités

de l'Asie antérieure

par

FRANÇOIS LENORMANT

Sous bibliothécaire de l'Institut de France.

Associé Correspondant de l'Académie Royale de Belgique

de l'Académie Pontificale d'Archéologie.

de l'Institut de Correspondance Archéologique de Rome.

de l'Académie de Stanislas de Nancy,

Membre de la Société Asiatique de Paris.

etc. etc. etc.

TOME 1.

PARIS

1871.

Lith. Barousse, Cour du Com.ce 10. Paris.

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
18 APR. 1936
OF OXFORD

PREMIÈRE LETTRE.

SUR LA MONARCHIE DES MÈDES, SON ORIGINE ET SES ROIS, D'APRÈS LES DOCUMENTS ASSYRIENS.

A M. de SAULCY

Membre de l'Institut.

Montpellier 29 avril 1871.

Cher Monsieur

Exilé de Paris par les événements, et ne sachant pas quand il sera possible d'y rentrer, j'ai voulu chercher dans les études qui nous sont chères une diversion aux angoisses de la lutte fratricide qui nous tient tous en suspens. L'illustre Sylvestre de Sacy achevait en plein 1793, dans la retraite d'Orléans, les immortels Mémoires sur quelques antiquités de la Perse qui ouvrirent une ère nouvelle à l'archéologie orientale. C'est à son exemple, et sans être plus que lui, vous le savez, indifférent aux choses gémissantes et aux malheurs publics, que je me suis laissé aller à reprendre au milieu de la crise actuelle les recherches cunéiformes auxquelles, plus que tout autre, vous avez bien voulu m'encourager.

Imprimer loin de Paris par les procédés ordinaires de la typographie des travaux de ce genre serait chose impossible. D'ailleurs, par le temps qui court, eut-on à sa portée les ressources de l'Imprimerie Nationale, on se verrait conduit à reculer devant les frais d'une semblable entreprise. J'ai donc été contraint de suivre le modèle qu'en des temps presque aussi agités que l'heure présente vous nous avez donné, lors de la publication de vos si importants Mémoires de 1849 sur l'écriture assyrienne. J'ai eu recours au procédé imparfait de l'autographie, plus défectueux encore que pour tout autre à celui qui a une autre mauvaise écriture que moi. Il est vrai que nous nous adressons dans ces études à un si petit nombre de lecteurs que nous avons le droit d'espérer qu'ils ne reculeront pas devant un obstacle pareil et qu'ils auront le courage de se mettre à déchiffrer nos plus laides pattes de mouche.

C'est ainsi, Cher Monsieur, que je me suis résolu à autographier l'exposé de quelques-uns des résultats de mes recherches assyriologiques, en leur donnant la forme de lettres. C'est à vous naturellement que doit être adressée la première, par un hommage bien légitime. N'est-ce pas vous, en effet, qui nous avez ouvert à tous la voie dans ces études, qu'on doit profondément regretter de vous avoir vu si tôt abandonner, car vous y aviez marqué votre trace d'une manière ineffaçable? Vous

m'avez, d'ailleurs, tout spécialement, et avec une bienveillance dont j'ai déjà reçu dans ma carrière de nombreuses marques, excité à les poursuivre, et vous avez témoigné le plus vif intérêt pour les résultats que je vous soumettais. En outre, il s'agira dans cette première lettre des lumières nouvelles que le déchiffrement des textes assyriens fournit sur l'histoire de l'Empire des Mèdes, et c'est un sujet que vous avez depuis longtemps fait vôtre par vos capitales études chronologiques sur cet empire.

Le travail que je vous adresse aujourd'hui a été commencé dans des jours tranquilles. Je l'ai continué dans les mois si agités mais en même temps si beaux de notre siège de Paris, alors que nous avions du moins pour nous l'espérance et que nous étions soutenus par cette pensée consolante que nos efforts et nos souffrances ne seraient point perdus, que nous en verrions sortir la régénération de notre cher pays. C'était l'occupation des loisirs que me laissait la vie de volontaire, entre les tranchées et les combats des avant-postes. Je l'achève dans un moment où le cœur est serré de tristesse et où l'on ne peut voir l'avenir que sous les plus sombres couleurs. Puisse-t-il ne pas trop porter l'empreinte de ces préoccupations diverses.

Un mot encore avant d'entrer en matière. J'adopte dans ce travail comme donnée fondamentale l'opinion que vous aurez toujours l'honneur d'avoir le premier mise en avant, et dont depuis sir Henry Rawlinson s'est fait l'inébranlable champion. C'est qu'il n'y a eu qu'une seule destruction de Ninive, celle de 625 av. J.C. Je tiens le récit de Ctésias sur une destruction antérieure, œuvre d'Arbace et de Bélésys, dans laquelle aurait péri un roi assyrien du nom de Sardanapale, pour une fable pure et simple, ou plutôt pour un récit détourné de la vraie place historique en vertu d'un système artificiel et faux de chronologie, dont je rechercherai tout à l'heure l'origine. Enfin je n'admets pas d'interruption dans la série régulière des monarques ninivites avant le règne de Tiglath-pal-asar II. Il est vrai, comme vous ne l'ignorez pas, que j'ai longtemps suivi l'opinion contraire, d'accord en cela avec notre ami Oppert et jurant un peu trop in verba magistri. Mais une étude plus indépendante et plus approfondie des documents originaux eux-mêmes a changé ma conviction et m'a ramené à l'opinion que vous avez soutenue, à l'opinion qui est devenue l'un des points de doctrine fondamentaux de l'école des assyriologues anglais. Dans une autre de ces lettres j'en rassemblerai les preuves, et j'essaierai de mettre en lumière les arguments qui m'ont conduit à abandonner pour cette opinion le système auquel je

m'étais d'abord arrêté. Pour aujourd'hui je vous demande de me la concéder provisoirement comme établie et de me la laisser prendre comme point de départ. Mes recherches fournissent d'ailleurs en sa faveur de nouveaux éléments de démonstration qui ont échappé jusqu'à présent à Sir Henry Rawlinson et à ses disciples.

I.

Nous possédons deux listes des rois des Mèdes, l'une fournie par Hérodote, et l'autre par Ctésias; toutes celles qui ont été données par des écrivains postérieurs se rattachent à l'une de ces deux sources. Quelques listes, comme celle de Moïse de Khorène, empruntée à son informateur habituel Mar-Abbas Catina (que je tiens pour un écrivain de l'école syriaque d'Edesse), et celle d'Eusèbe, reproduite par le Syncelle, sont le résultat d'efforts couronnés de peu de succès pour concilier les systèmes contradictoires de l'historien d'Halicarnasse et de celui de Cnide. On se tromperait si on leur accordait la valeur de listes remontant à des sources indépendantes. Les deux seuls systèmes dont on doive tenir compte pour l'histoire des Mèdes, sont donc celui d'Hérodote et celui de Ctésias.

Suivant Hérodote (I, 95-108, et 130), après 520 ans de domination des Assyriens sur l'Asie supérieure, les Mèdes se révoltèrent contre eux et se rendirent indépendants. Ils passèrent d'abord un certain temps dans l'anarchie, divisés en un grand nombre de tribus sans lien politique commun; mais ensuite, reconnaissant les inconvénients immenses de cet état de choses, ils se donnèrent un roi, qui fut Déjocès. A partir de son avènement jusqu'à la ruine de la monarchie mède par les coups de Cyrus, la durée des règnes fut la suivante:

Déjocès	53 ans.
Phraorte	22
Cyaxare	40
Astyage	35
	150 ans.

Nous verrons tout à l'heure que la liste d'Hérodote avait déjà revêtu cette forme au temps où Ctésias écrivait son histoire et qu'il en copia les chiffres dans cet ordre. Mais une très ingénieuse remarque de M. George Rawlinson (Ch. 421 du

tome 1er de la traduction anglaise d'Hérodote) lui a fait découvrir la trace manifeste d'une ancienne interversion des chiffres des deux premiers règnes, qui dans le manuscrit original du père de l'histoire devaient être autres que nous ne les lisons aujourd'hui et que Ctésias ne les lisait il y a plus de 2200 ans. En effet, Hérodote parle très distinctement de deux choses, la royauté sur le peuple Mède, fondée par Déjocès, et l'empire de ce peuple sur l'Asie supérieure, dont il attribue la fondation à Phraorte, auteur de ses premières conquêtes (Herodot. I, 102). Or, dans un autre endroit, il dit que « les « Mèdes dominèrent sur l'Asie au-delà de l'Halys pendant 128 ans, y compris les années « de la suprématie temporaire des Scythes, » ἀπ' ἐμεῦ δὲ ἄρξαντες ἐς ἄρχὴν τοῦ ἄλλου πολλαπλοῦ Ἀσσύης ἔτεα ἐπεῖρξαν τὰ πάντα ἔτεα δυῶν δέοντα, παρεξ ἢν (sur le sens véritable de cette expression, voy. Schweighæuser, Lexic. Herodot. v° παρέξ; Satt et Liddell, Gr. lexic. v° παρέξ; Brandis, Rerum Assyriarum tempora emendata, p. 6-8) ὅσον οἱ Σκύθαι ἦρξαν: Herodot. I, 130. Cela fait juste 22 ans de moins que la somme totale de la liste de rois. D'où il faut conclure qu'originairement dans son texte le règne de 22 ans était attribué à Déjocès, le roi du seul peuple Mède, et celui de 53 ans à Phraorte, le fondateur de la puissance de l'empire.

Cette observation, dont tout l'honneur appartient à M. George Rawlinson, nous permet de rétablir ainsi la liste primitive d'Hérodote, altérée dès le temps de Ctésias:

Déjocès	22 ans.
Phraorte	53
Cyaxare	40
Astyage	35
	150 ans, sur lesquels 128 ans de domination extérieure.

La défaite et le détrônement du dernier des rois des Mèdes, Astyage, par Cyrus, dans le système chronologique d'Hérodote comme dans la réalité historique, tombe en 559 av. J. C. Partant de cette date, il est facile d'établir en remontant celles de l'avénement des différents rois d'après le système d'Hérodote. Elles sont, dans l'état actuel du texte:

Astyage	595 av. J. C.
Cyaxare	635

Phraorte	657 av. J.C.
Déjocès	710

Et d'après la restitution de la leçon primitive que j'ai empruntée au savant anglais :

Astyage	695 av. J.C.
Cyaxare	635
Phraorte	688
Déjocès	710.

Reste à déterminer, pour avoir le système chronologique complet de l'histoire des Mèdes dans la pensée d'Hérodote, la date de leur insurrection, et par suite la longueur de l'époque d'anarchie entre ce moment de leur affranchissement et la remise du sceptre aux mains de Déjocès. Je me crois en mesure d'établir, dans une autre de ces lettres, que les 520 ans attribués par Hérodote à la suprématie des Assyriens sur l'Asie supérieure et au bout desquels il place la révolte des Mèdes, partent, comme les 526 ans de la première dynastie assyrienne de Bérose, de la conquête de Babylone par Tukulti-Samdan 1er, vers 1270. On ne peut pas, dans l'état actuel de la science, préciser la date de ce grand événement à deux ou trois années près, et en même temps les 520 ans d'Hérodote sont un nombre rond auquel on ne saurait attribuer une précision absolue. Ainsi la date de la révolte des Mèdes suivant le système d'Hérodote flotte vers 750 et 715, et la durée de la période d'anarchie avant Déjocès entre 35 et 40 ans environ.

Et ici nous trouvons un nouvel accord entre la chronologie d'Hérodote et celle de Bérose, non moins frappant que celui qui résulte de la comparaison entre les chiffres de 520 et de 526 ans. En effet, si l'on ajoute le temps que nous venons de constater comme ayant été admis dans la pensée de l'historien d'Halicarnasse pour l'intervalle de la révolte des Mèdes à Déjocès, si on l'ajoute, dis-je, aux 150 ans comptés de Déjocès à Astyage, on obtient une somme totale de 185 ou 190 ans. Or, l'historien Byzantin Agathias (II, 25; p. 119, éd. de Bonn) nous a conservé, tout en l'encadrant dans un tissu de confusions et d'erreurs chronologiques que Niebuhr (dans son commentaire) et M. C. Müller (Fragm. histor. graec. t. III, p. 211) ont reconnu lui appartenir en propre et prouver de sa part une grande légèreté, un précieux passage d'Alexandre Polyhistor, l'abréviateur de Bérose. Ce passage, relatif aux Mèdes, a eu suivant toutes les probabilités sa source dans les livres de l'annaliste de la Chaldée. « Les Macédoniens dominèrent

sept ans de moins que les Mèdes, et après qu'ils eurent exercé pendant ce temps
l'autorité sur l'Asie, ils furent supplantés par les Parthes, peuple jusqu'alors
inconnu et leur sujet : Τοιαῦτα μὲν Ξάρδις οὐ διὰ ἐλάττονα χρόνον ἔσχε τὴν Μήδων
ὀλιγῳ μὴν ἔστιν ὅτε ἔλασσι δεύτερα (πλείονα γὰρ ἔσχε τὴν Μηδικήν), ἐς δεσπότην
δὲ οὐκ κατέστησε, Μανδαύης μὲν αὐτὸς, ἔτεος καθηκοντος καὶ ἑπτὰ ἐν τῷ πρὸ
τοῦ ὑπερβάλλοντι, πλέονας ἐκείνης τοὺς Μακεδόνας. Il s'agit ici de la domination
sur l'Asie intérieure et non de la durée totale de la monarchie d'origine macédonienne
de la Syrie. L'espace de temps inférieur de sept ans seulement à la durée de
l'empire des Mèdes s'étend de la conquête d'Alexandre au moment où les Parthes
enlevèrent aux Séleucides la possession des contrées arrosées par le Tigre et l'Euphrate,
de la Mésopotamie en un mot ; la teneur du texte l'indique positivement, et ce serait
à tort qu'on y chercherait autre chose. Nous avons donc affaire à deux dates bien
connues, celle de 331 av. J.C. pour la conquête d'Alexandre, et celle de 153 pour
la prise de Babylone par l'Arsacide Mithridate Ier et pour le moment où les Parthes
devinrent maîtres de l'Asie au-delà de l'Euphrate. C'est entre ces deux termes que
s'étend la domination de l'Asie par des princes d'origine macédonienne, durant un
espace de 178 ans. Par conséquent, puisque Alexandre Polyhistor disait de l'empire
des Mèdes avait duré environ sept ans de plus, c'est que dans sa pensée, et sans doute
d'après Bérose, il avait subsisté pendant 185 ans. C'est le même calcul que chez
Hérodote, et une semblable coïncidence est déjà, me semble-t-il une très forte
présomption en faveur de l'authenticité des données recueillies par l'historien des
guerres Médiques.

C'est par les extraits de Diodore de Sicile (II, 27-28 ; 32-35) que
nous connaissons l'Histoire médique de Ctésias. D'après le médecin d'Artaxerxe
Mnémon, après 1306 ans de durée paisible et incontestée de la domination des
Assyriens sur l'Asie, les Mèdes, qui pendant tout ce temps avaient docilement
obéi à l'empire, se soulevèrent contre Sardanapale sous la conduite d'Arbace ;
détruisirent Ninive avec le concours du Chaldéen Bélésys, et forcèrent le roi
d'Assyrie à se brûler vivant dans son palais. Arbace vainqueur ceint la couronne,
et à partir de lui jusqu'à la conquête de Cyrus les règnes se succèdent ainsi :

Arbace	28 ans.
Mandaucès	50
Sosarmus	30
Artycas	50
Arbianès	22
Artæus.	40
Artynès	22
Astibaras	40
Aspadas, que les Grecs appellent Astyages	(35). Ce chiffre n'est pas donné par Diodore, mais il nous a été conservé par Eusèbe.
	317 ans.

Prenant pour point de départ la date de 559 av. J. C. pour la destruction de l'empire des Mèdes par Cyrus, il est facile de procéder en remontant de règne en règne et d'établir ainsi par rapport à l'ère chrétienne les époques de ce système chronologique :

Avénement d'Aspadas	594 av. J. C.
Astibaras	634.
Artynès	656.
Artæus	696.
Arbianès	718.
Artycas	768.
Sosarmus	798.
Mandaucès	848.
Arbace	876.

C'est une histoire absolument différente de celle d'Hérodote. La durée de la monarchie y est double et les noms des rois n'ont aucun rapport. Le médecin de Cnide reste fidèle à son système de présenter les choses tout autrement que l'historien d'Halicarnasse.

Entre les deux autorités, il n'y a pas d'hésitation possible. A mesure que nous pénétrons dans la connaissance des annales indigènes de l'Antiquité

Orient, nous voyons grandir la valeur des informations d'Hérodote et l'idée que l'on doit se faire de son esprit critique, déguisé sous une apparente naïveté. En revanche, tout crédit des récits de Ctésias disparaît. Nous constatons avec certitude que son histoire assyrienne n'est qu'un tissu de fables misérables, sans aucun fondement réel. Son histoire des Perses elle-même, où il pouvait pourtant être mieux informé, contient des erreurs monstrueuses. Quant à son récit des annales des Mèdes, le peu de fragments qu'on en possède outre la liste des rois ne présente pas un caractère moins fabuleux que ce qu'il disait de l'Assyrie. On n'y trouve que des contes enfantins, comme celui de la fronde de Bélésys pour enlever le butin de Ninive caché sous les cendres du bucher de Sardanapale (Diod. Sic. II, 28) et celui de Zarina, reine des Saces ou Scythes d'Asie (Diod. Sic. II, 34; Nicol. Damasc. fr. 12, ed. C. Müller), ou des légendes d'un caractère purement mythologique, comme celle du chasseur Parsondas, qui reproduit l'androgynisme de Sardanapale (Nicol. Damasc. fr. 10) et dont la colère amène une guerre terrible entre les Mèdes et les Caduciens (Diod. Sic. II, 33).

Mais ce ne sont pas seulement la crédibilité plus grande d'Hérodote et les fables dont était remplie l'histoire des Mèdes par Ctésias, qui doivent faire considérer le système du fils de Lygès comme ayant seul une valeur sérieuse. Si l'on étudie plus attentivement la question, l'on arrive à se convaincre que la chronologie médique de Ctésias, qui a donné lieu à tant de conjectures de la part d'hommes éminents, ne méritait pas la peine qu'on a prise pour chercher à lui faire une place dans l'histoire; qu'elle est une pure fiction, forgée par un audacieux faussaire d'après la liste d'Hérodote, quand celle-ci était altérée déjà par l'intervertion que je signalais tout à l'heure entre les chiffres des règnes de Déjocès et de Phraorte.

C'est Volney (Chronologie d'Hérodote, chap. VIII) qui a le premier discerné et mis en lumière ce fait, que M. George Rawlinson a achevé de démontrer (p. 406, note 6 du tome I^er^ de sa traduction anglaise d'Hérodote). En effet l'analyse de la liste royale de Ctésias y montre les mêmes chiffres de règnes se répétant tous à deux reprises et dans le même ordre réciproque, à l'exception du dernier qui est seul. La liste des huit premiers rois n'est donc en réalité que le doublement d'une liste de quatre règnes. Et les chiffres qui ont été ainsi répétés pour doubler la durée de la monarchie, sont identiquement les mêmes que ceux d'Hérodote, dans le même

ordre, avec la même interversion entre deux d'entre eux ; ils lui ont donc été certainement empruntés. Nous pouvons même ici compléter la démonstration, qui sous la plume de Volney présentait encore une lacune. En effet ce devant ne trouvait pas dans Hérodote de chiffre correspondant aux 28 ans d'Arbace, qui se répètent parallèlement dans les 30 ans de Sosarmus ; tandis que nous nous rendrons parfaitement compte de son origine, maintenant que nous avons reconnu que dans la pensée du père de l'histoire le temps d'anarchie avant Déjocès avait été d'environ 35 ans.

Nous rendrons plus sensible le procédé de formation de la liste de Ctésias au moyen d'un tableau où nous la séparons, à l'exemple de Volney, en ses deux séries parallèles, sorties du doublement de la liste première, et où nous la mettons en regard de celle d'Hérodote :

Hérodote :		Ctésias :			
Anarchie	35 ans.	Arbace	28 ans.	Sosarmus	30 ans.
Déjocès	53.	Mandaucès	50.	Artycas	50.
Phraorte	22.	Artynès	22.	Arbianès	22.
Cyaxare	40.	Astibaras	40.	Artaeus	40.
Astyage	35.	Aspadas	35.		

Les légères différences que présentent entre elles les deux reproductions du premier chiffre portent elles-mêmes l'empreinte de la main du faussaire. Rien de plus fréquent en effet que de voir les auteurs de pareilles forgeries introduire quelques variations de ce genre dans la reproduction du document sur lequel ils travaillent, dans l'espoir de mieux déguiser la falsification et de donner une apparence plus historique à leurs fictions.

Volney a très bien expliqué les motifs du doublement de la liste des rois de Médie dans Ctésias, et les raisons qu'il en indique montrent que c'est bien l'œuvre personnelle de cet auteur, que c'est sur lui que doit en retomber la responsabilité devant la critique. « Quel a pu, dit-il, être le motif de Ctésias de nous forger ces faux calculs ? Après avoir beaucoup cherché, il nous a semblé en découvrir la raison dans son fragment sur la prise de Troie (Diod. Sic. II, 22). Il y dit que, selon les calculs des Assyriens, la guerre de Troie avait eu lieu sous le roi Teutamus, 306 ans avant la mort de Sardanapale. Si Ctésias eût admis le système d'Hérodote, cette date eût placé la prise d'Ilion vers l'an 1023 avant notre ère, et cela eût trop choqué les opinions reçues dans

la Grèce. L'une de ces opinions, suivie depuis par Eratosthène, Apollodore et Denys d'Halicarnasse, était que la prise de Troie avait eu lieu en une année correspondante à notre année 1183 ou 1184 av. J.C. Ctésias, habitué à flatter les satrapes, ne voulut pas heurter les savants; il l'arrangea de manière à obtenir précisément ce résultat. Car les 306 ans des Assyriens, joints aux 317 des Mèdes, font 623, lesquels, ajoutés aux 560 (559), époque de Cyrus, font juste 1183 (1182) ans, comme Eratosthène l'écrivit cent-cinquante ans après Ctésias. Cette coïncidence parfaite n'est-elle pas frappante et décisive?»

De même que Ctésias de cinq règnes en a fait neuf au moyen d'un doublement systématique, de même il a composé à sa fantaisie une partie des noms qu'il a donnés à ces neuf rois. Il en est d'abord un purement grec, Σώσαρμος, qui est manifestement de son invention, comme les noms grecs qu'il a aussi introduits dans la liste des rois assyriens. On discerne aussi du premier coup d'œil qu'Ἀσβάρης n'est qu'une reproduction altérée d'Ἀρτύκας, auquel il correspond dans la série parallèle, et qu'Ἀρτύκας, Ἀρβάκης et Ἀριαῖος sont des variations du médecin de Cnide sur un seul et même type originaire.

Mais ce départ fait, reste une liste de cinq noms, qui ont une physionomie parfaitement iranienne, dont on peut retrouver avec certitude la forme indigène, et qui, par suite, ne paraissent pas pouvoir être regardés comme fictifs:

Ἀσβάρης — qui est manifestement Arbaka, forme perse correspondant régulièrement au sanscrit अर्भक, «petit.»

Μανδάρης — perse Mândavaka ou Mândayuka, «deux.»

Ἀρτύκας ou Ἀριαῖος — deux formes également acceptables en perse, dérivant de la même racine et ayant le même sens de «grand,» Artuniya ou Artayus.

Ἀρταφέρνης — nom évidemment formé en bara. Si ce nom n'était pas sans doute un peu altéré, comme nous le verrons plus loin, il aurait fait penser à un mot connu de la langue perse, Arshtibara, «le porteur de lance.» Ce dernier est, dans l'inscription détachée n°1 de Nakch-i-Roustam, le titre de la fonction que remplissait auprès du roi Darius Gôbryas (Gaubaruva), le fils du vainqueur de Marathon.

Ἀρτοζύης — perse Açpatha, «le cavalier.»

Voilà donc les cinq noms que Ctésias a amplifiés pour les porter à neuf,

n'est certainement pas inventée par lui ; elle porte en elle-même le cachet de l'authenticité, et il a dû la puiser dans quelque document réellement indigène.

Mais d'un autre côté les noms de la liste d'Hérodote n'ont pas un caractère moins authentique. Ils sont aussi parfaitement iraniens et même spécialement mèdes, et la forme originaire s'en rétablit avec certitude :

Δηϊόκης — Dahyâuka, « l'homme du pays. »

Φραόρτης — Fravartis, « le protecteur, » nom que l'inscription de Behistoun donne comme celui d'un prétendant Mède que vainquit Darius.

Κυαξάρης — Uvakhsatara, comparatif d'un mot uvakhsa dont le sens est assez difficile à déterminer ; mais dans tous les cas l'inscription de Behistoun cite à plusieurs reprises ce nom comme celui d'un roi de Médie antérieur et bien connu. Nous aurons à examiner plus loin si on a voulu y parler du Cyaxare d'Hérodote ou de l'autre Cyaxare, que Xénophon présente comme le fils d'Astyage.

Ἀστυάγης — Aźidahâka, « le serpent qui mord ; » la forme originale de ce nom et sa signification sont formellement données par Moïse de Khorène : I, 25 et 29.

Comment expliquer ce phénomène de deux listes de noms de rois absolument différentes et pourtant présentant toutes deux dans la forme même des noms un caractère égal d'authenticité, qui ne permet pas de douter qu'elles émanent de sources indigènes ? La plupart des érudits modernes, comme Heeren, Hales (Analysis of chronology, t. III, p. 84 et suiv.), Clinton (Fasti hellenici, t. I, p. 261) et M. Dickenson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. VIII), ont émis la conjecture que ces listes représentent deux séries de princes qui auraient régné parallèlement dans des lieux différents. Cette conjecture est-elle admissible ? Je ne saurais le dire encore à ce point de mon étude, mais je crois que nous pourrons peut-être trouver la clef du problème en étudiant les données nouvelles que la lecture des inscriptions assyriennes apporte sur l'histoire des Mèdes.

II.

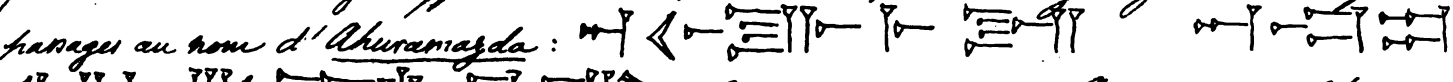
Avant d'aller plus loin, et pour l'intelligence même des documents que nous avons à étudier, je dois essayer d'établir d'abord une distinction qui me paraît certaine et indispensable à faire, et sur laquelle on n'a pas, me semble-t-il, assez insisté jusqu'à ce jour: c'est la distinction entre la nation des Mèdes et la masse des habitants de la Médie. En effet, comme vous le verrez ressortir des indications que je m'efforcerai de mettre en lumière, si la nation des Mèdes a donné son nom au pays quand une fois elle en a été maîtresse, si elle l'a aussi donné à l'empire qu'elle s'est formé ensuite sur un grand nombre de nations étrangères, elle n'a jamais été dans la Médie proprement dite qu'une aristocratie conquérante, une minorité dominatrice, régnant au-dessus d'une population plus nombreuse et soumise, qui appartenait à une toute autre race. Les Mèdes, en tant que cette aristocratie dominatrice, sont des Aryens, leur empire était aryen, et sous ce rapport la substitution des Perses aux Mèdes dans la direction de cet empire n'a été qu'un changement de dynastie dans un État resté essentiellement le même. Mais la Médie proprement dite, même au temps où elle était gouvernée par cette nation aryenne, resta toujours un pays touranien par le fond et la majorité de la population.

Le caractère aryen du peuple des Mèdes propres est un fait admis aujourd'hui de tous les savants, et qui repose sur les preuves les plus solides: voy. entre autres, H. Rawlinson, Memoir on the persian cuneiform inscriptions, dans le Journal of the Royal Asiatic Society, t. X, 3e part., p. 292; George Rawlinson, p. 401 et suiv. du tome Ier de sa traduction anglaise d'Hérodote. Le père de l'histoire dit formellement que les Mèdes s'appelaient eux-mêmes Ἄριοι: Herodot. VII, 62; et les écrivains arméniens leur donnent toujours le nom d'Ariik: Mos. Choren. I, 28; voy. Quatremère, Histoire des Mongols, t. I, p. 241, note 76. Mais ils n'appartenaient pas seulement à la race aryenne, dans cette race ils se rattachaient au rameau iranien et présentaient avec les Perses des affinités ethniques tellement étroites qu'on ne saurait douter qu'à l'origine ils aient formé seulement deux tribus d'une même nation. Strabon (XV, p. 727) dit d'après Néarque, bien à portée d'être exactement renseigné sur ce sujet, que les langages des Mèdes, des Perses et des Carmaniens étaient identiques. Et ceci est confirmé par tous les noms propres de Mèdes des hautes classes, conservés soit dans les inscriptions cunéiformes

des Achéménides, soit dans les historiens classiques, lesquels appartiennent sans exception à l'idiome perse le plus pur : voy. Oppert, des inscriptions des Achéménides, p. 103 et suiv. Cette parenté de race, d'origine et de langue explique la facilité avec laquelle les Mèdes, ceux du moins de la classe aristocratique et militaire — car il y eut au contraire entre les deux peuples un antagonisme religieux dont j'aurai à m'occuper plus loin — fusionnèrent avec les Perses après la conquête de Cyrus et furent admis sur le même pied qu'eux dans les plus hautes fonctions de l'empire, d'où étaient exclus les autres étrangers : voy. George Rawlinson, p. 402, note 7, du tome I^er de la traduction d'Hérodote. Elle ne ressort pas moins de l'identité de costume entre les Mèdes et les Perses, signalée par Hérodote : I, 135; VII, 62; de la formule officielle, plusieurs fois répétée dans le livre de Daniel, « conformément aux lois des Mèdes et des Perses » : Dan. VI, 8, 12 et 15; du rang d'honneur attribué à la Médie en tête de la liste des provinces de l'empire dans tous les documents d'un caractère officiel : Herodot. VII, 62; Inscr. de Behistoun, Oppert, p. 24; Inscr. de Nakch-i-Roustam, Oppert, p. 248. Ainsi se justifie dans une certaine mesure l'emploi que les Grecs ont fait des expressions de « Mèdes, Médisme, Guerres Médiques, » en parlant des attaques de la monarchie perse contre leur indépendance : Herodot. I, 163; IV, 165 et 197; VI, 64; Thucyd. I, 14; 18; 23; Æschyl. Pers. v. 787; Aristoph. Lysistrat. v. 615; Thesmophor. v. 316; Pax, v. 108.

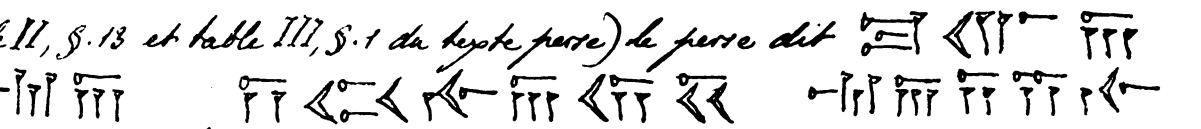
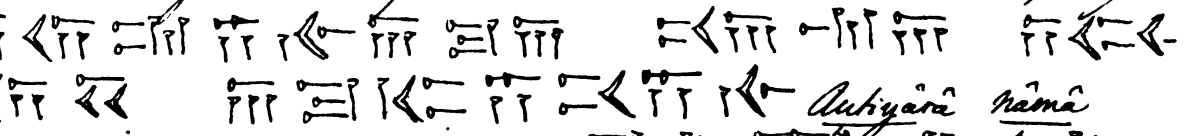
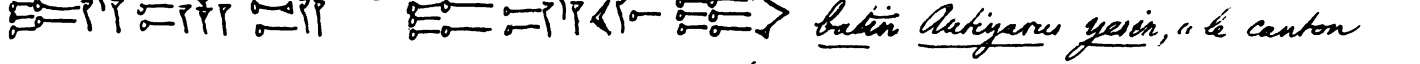
Mais d'un autre côté l'existence d'un fond de population touranienne en Médie, y formant la majorité des habitants, ne peut pas davantage être révoquée en doute. La constatation du caractère touranien de la langue dans laquelle est conçue la seconde rédaction de toutes les inscriptions officielles des monarques Achéménides, résultat désormais certain des belles recherches de M. Westergaard, de vous-même, cher Monsieur, et de M. Norris, a vivement intéressé les arguments décisifs, tirés principalement de la place particulièrement honorable donnée au texte de cette langue, immédiatement après le texte perse et avant le texte assyro-babylonien, qui dès les premières études sur ces monuments avait fait regarder cet idiome comme celui de la Médie. Mais ce n'était pas l'idiome de l'aristocratie aryenne, dont le langage était identique à celui des Perses, et à laquelle par conséquent le texte perse s'adressait aussi bien qu'aux descendants des compagnons de Cyrus; ce ne pouvait être que celui du peuple soumis à cette aristocratie.

Pour quiconque étudie comparativement les trois rédactions successives de la grande inscription de Behistoun, il ne peut pas être douteux que la langue de la seconde rédaction — cette langue que je continue à appeler avec vous médique, repoussant le nom de scythique proposé par les savants anglais — n'ait été la langue même du pays où l'inscription a été gravée, celle que l'on parlait généralement dans le canton de la Médie auquel le mont Bagistan avait donné son nom. Les sculpteurs a pris en effet pour le texte de la seconde rédaction des soins beaucoup plus grands que pour les deux autres, parce que c'était celui que le peuple devait lire. Il a apporté à sa correction une attention spéciale, et dans un endroit il a effacé, puis gravé à nouveau, tout un passage fautif, ce qu'il ne s'est donné la peine de faire ni pour le texte perse ni pour le texte babylonien : voy. George Rawlinson, p. 429, note 8, du tome Ier de la traduction d'Hérodote.

Dans cette version seule nous voyons ajoutées aux expressions, fidèlement traduites, du texte prototype en langue perse, quelques explications destinées à éclairer le lecteur, explications que ne présente pas la version babylonienne, la moins soignée de toutes, parce qu'elle ne s'adressait pas aux habitants du pays et ne figurait là qu'en vertu d'un usage officiel. Telle est, entre autres, la curieuse glose jointe dans plusieurs passages au nom d'Ahuramazda :  Auramasda annap Arriyanam, « Ahuramazda, le dieu des Aryens. » (Col. 3, l. 77 et 79).

C'est seulement dans l'idiome de la version touranienne, sans correspondant en perse ni en babylonien, qu'est conçue l'inscription supplémentaire désignée par la lettre L dans la publication de M. Norris, où le roi explique spécialement aux habitants de la contrée dans laquelle se trouvait le monument, l'origine du grand texte et comment il a été rédigé d'abord en aryen, c'est à dire en perse : Tippivas dahieikki yudda arriyava appu sassa inni senri ..... kudda hu tifabapafaratka vasni tippivas amneni dahiyahus varrida ativa hu nogaya tassunos patapis, « J'ai fait l'inscription d'autre part en langue aryenne, telle « qu'il n'en existait pas de semblable jusqu'alors ..... et je l'ai distribuée, et j'ai « envoyé l'inscription ci-dessous dans toutes les provinces pour que le peuple en ait « connaissance. »

Dans les passages où il est question de la ville de Rhagæ de

Médie (table II, §. 13 et table III, §. 1 du texte perse) le perse dit  Ragâ nâmâ dahyâus Mâdaiy, « Rhaga, contrée ainsi nommée en Médie, » la seconde version met purement et simplement Rakkan, sans autre explication, le nom étant trop connu de ceux à qui cette version s'adressait pour avoir besoin de commentaires, preuve décisive que c'étaient des Mèdes. De même, quand il s'agit du canton d'Autiyârâ sur la frontière de l'Arménie et de la Médie, le texte perse dit  Autiyârâ nâmâ dahyâus Arminaiy, et le texte touranien seulement  batân Autiyarau yesân, « le canton « nommé Autiyârâ, » sans se croire obligé à en déterminer la position, considérée comme tue de tous les lecteurs.

C'est enfin dans deux localités de la Médie, à Chilliik, au sud du lac d'Ouroumiah, et dans le défilé de Keleschin, que les voyageurs signalent les seules inscriptions connues qui soient tracées exclusivement avec les caractères et dans la langue de la seconde version des textes trilingues des Achéménides : Spiegel, Erân, p. 34.

L'existence des deux éléments, aryen et touranien, dans la population de la Médie à l'époque des Achéménides, leur situation réciproque et leur proportion sur l'ensemble des habitants du pays, remontent, du reste, de la façon la plus nette à un important et célèbre passage d'Hérodote : I, 101. Il dit en effet que les Mèdes se divisaient en six φῦλα, les Buses, les Paréta-céniens, les Struchates, les Arizantes, les Budiens et les Mages. A part les Νομάδες ou nomades, perse paraitakâ, qui habitaient un canton distinct, signalé par tous les géographes classiques (Strab. XI, p. 522 et 524; Diod. Sic. XIX, 34; Arrian. Exped. Alex. III, 19; Plin. Hist. nat. VI, 26 et 27; Ptol VI, 4, 3; Steph. Byz. v° Παραιτάκα) et situé le long des frontières de la Perse, où ils vivaient encore au temps de Strabon d'une vie errante, redoutés de leurs voisins pour leurs brigandages, ces noms ne correspondent à aucune division ethnique connue d'autres auteurs. Nous y voyons figurer les Mages, qui ne constituaient pas une peuplade particulière, mais — nous le savons par l'accord unanime des témoignages — étaient répandus dans toute la Médie à l'état de caste sacerdotale. Il faut donc en conclure que les φῦλα d'Hérodote ne sont pas des tribus ou des peuplades ayant

a sept ans de moins que les Mèdes, et après qu'ils eurent exercé pendant ce temps
à l'autorité sur l'Asie, ils furent supplantés par les Parthes, peuple jusqu'alors
inconnu et leur sujet : Τοσαῦτα ἀπογράψας οὐ διὰν ἐπιλείψειν χρόνον τὴν Μήδων
ἀρχὴν ἐπὶ μὲν ἔτεσι ἑπτὰ ἐλάττω (τριακοσίοις γὰρ κατελύθη ὑπὸ Παρθυαίων), ἐς δισχιλίους
δὲ καὶ μυρίους καταβήσεσθαι, Παρθυαίους δὲ αὐτοὺς, ἔθνος καλούμενον καὶ μεγάλα ἐν τῷ πρὸ
τοῦ ὀνομαζόμενον, παρέσεσθαι τῆς ἀρχῆς τοὺς Μακεδόνας. Il s'agit ici de la domination
sur l'Asie intérieure et non de la durée totale de la monarchie d'origine macédonienne
de la Syrie. L'espace de temps inférieur de sept ans seulement à la durée de
l'empire des Mèdes s'étend de la conquête d'Alexandre au moment où les Parthes
enlevèrent aux Séleucides la possession des contrées arrosées par le Tigre et l'Euphrate,
de la Mésopotamie en un mot; la teneur du texte l'indique positivement, et ce serait
à tort qu'on y chercherait autre chose. Nous avons donc affaire à deux dates bien
connues, celle de 331 av. J.C. pour la conquête d'Alexandre, et celle de 153 pour
la prise de Babylone par l'Arsacide Mithridate I^er^ et pour le moment où les Parthes
devinrent maîtres de l'Asie au-delà de l'Euphrate. C'est entre ces deux termes que
s'étend la domination de l'Asie par des princes d'origine macédonienne, durant un
espace de 178 ans. Par conséquent, puisque Alexandre Polyhistor disait de l'empire
des Mèdes avait duré environ sept ans de plus, c'est que dans sa pensée, et sans doute
d'après Bérose, il avait subsisté pendant 185 ans. C'est le même calcul que chez
Hérodote, et une semblable coïncidence est déjà, me semble-t-il une très forte
présomption en faveur de l'authenticité des données recueillies par l'historien des
guerres Médiques.

C'est par les extraits de Diodore de Sicile (II,27-28; 32-35) que
nous connaissons l'Histoire médique de Ctésias. D'après le médecin d'Artaxerxe
Mnémon, après 1306 ans de durée paisible et incontestée de la domination des
Assyriens sur l'Asie, les Mèdes, qui pendant tout ce temps avaient docilement
obéi à l'empire, se soulevèrent contre Sardanapale sous la conduite d'Arbace;
détruisirent Ninive avec le concours du Chaldéen Bélésys, et forcèrent le roi
d'Assyrie à se brûler vivant dans son palais. Arbace vainqueur ceint la couronne,
et à partir de lui jusqu'à la conquête de Cyrus les règnes se succèdent ainsi :

Arbace	28 ans.
Mandaucès	50
Sosarmus	30
Artycas	50
Arbianès	22
Artæus.	40
Artynès	22
Astibaras	40
Aspadas, que les Grecs appellent Astyigas	(35). Ce chiffre n'est pas donné par Diodore, mais il nous a été conservé par Eusèbe.
	317 ans.

Prenant pour point de départ la date de 559 av. J. C. pour la destruction de l'empire des Mèdes par Cyrus, il est facile de procéder en remontant de règne en règne et d'établir ainsi par rapport à l'ère chrétienne les époques de ce système chronologique :

Avénement d'Aspadas	594 av. J. C.
Astibaras	634.
Artynès	656.
Artæus	696.
Arbianès	718.
Artycas	768.
Sosarmus	798.
Mandaucès	848.
Arbace	876.

C'est une histoire absolument différente de celle d'Hérodote. La durée de la monarchie y est doublé et les noms des rois n'ont aucun rapport. Le médecin de Cnide reste fidèle à son système de présenter les choses tout autrement que l'historien d'Halicarnasse.

Entre les deux autorités, il n'y a pas d'hésitation possible. A mesure que nous pénétrons dans la connaissance des annales indigènes de l'antique

Orient, nous voyons grandir la valeur des informations d'Hérodote et l'idée que l'on doit se faire de son esprit critique, déguisé sous une apparente naïveté. En revanche, tout crédit des récits de Ctésias disparaît. Nous constatons avec certitude que son histoire assyrienne n'est qu'un tissu de fables misérables, sans aucun fondement réel. Son histoire des Perses elle-même, où il pouvait pourtant être mieux informé, contient des erreurs monstrueuses. Quant à son récit des annales des Mèdes, le peu de fragments qu'on en possède outre la liste des rois ne présente pas un caractère moins fabuleux que ce qu'il disait de l'Assyrie. On n'y trouve que des contes enfantins, comme celui de la fraude de Bélésys pour enlever le butin de Ninive caché sous les cendres du bucher de Sardanapale (Diod. Sic. II, 28) et celui de Zarina, reine des Saces ou Scythes d'Asie (Diod. Sic. II, 34; Nicol. Damasc. fr. 12, ed. C. Müller), ou des légendes d'un caractère purement mythologique, comme celle du chasseur Parsondas, qui reproduit l'androgynisme de Sardanapale (Nicol. Damasc. fr. 10) et dont la colère amène une guerre terrible entre les Mèdes et les Caduciens (Diod. Sic. II, 33).

Mais ce ne sont pas seulement la crédibilité plus grande d'Hérodote et les fables dont était remplie l'histoire des Mèdes par Ctésias, qui doivent faire considérer le système du fils de Lygès comme ayant seul une valeur sérieuse. Si l'on étudie plus attentivement la question, l'on arrive à se convaincre que la chronologie médique de Ctésias, qui a donné lieu à tant de conjectures de la part d'hommes éminents, ne méritait pas la peine qu'on a prise pour chercher à lui faire une place dans l'histoire; qu'elle est une pure fiction, forgée par un audacieux faussaire d'après la liste d'Hérodote, quand celle-ci était altérée déjà par l'intervertion que je signalais tout à l'heure entre les chiffres des règnes de Déjocès et de Phraorte.

C'est Volney (Chronologie d'Hérodote, chap. VIII) qui a le premier discerné et mis en lumière ce fait, que M. George Rawlinson a achevé de démontrer (p. 406, note 6 du tome I^er^ de sa traduction anglaise d'Hérodote). En effet l'analyse de la liste royale de Ctésias y montre les mêmes chiffres de règnes se répétant tous à deux reprises et dans le même ordre réciproque, à l'exception du dernier qui est seul. La liste des huit premiers rois n'est donc en réalité que le doublement d'une liste de quatre règnes. Et les chiffres qui ont été ainsi répétés pour doubler la durée de la monarchie, sont identiquement les mêmes que ceux d'Hérodote, dans la même

ordre, avec la même interversion entre deux d'entre eux ; ils lui ont donc été certainement empruntés. Nous pouvons même ici compléter la démonstration, qui sous la plume de Volney présentait encore une lacune. En effet ce savant ne trouvait pas dans Hérodote de chiffre correspondant aux 28 ans d'Arbace, qui se répètent parallèlement dans les 30 ans de Sosarmus ; tandis que nous nous rendrons parfaitement compte de son origine, maintenant que nous avons reconnu que dans la pensée du père de l'histoire le temps d'anarchie avant Déjocès avait été d'environ 35 ans.

Nous rendrons plus sensible le procédé de formation de la liste de Ctésias au moyen d'un tableau où nous la séparons, à l'exemple de Volney, en ses deux séries parallèles, sorties du doublement de la liste première, et où nous la mettons en regard de celle d'Hérodote :

Hérodote :		Ctésias :			
Anarchie	35 ans.	Arbace	28 ans.	Sosarmus	30 ans.
Déjocès	53.	Mandaucès	50.	Artycas	50.
Phraorte	22.	Artynès	22.	Arbianès	22.
Cyaxare	40.	Astibaras	40.	Artaeus	40.
Astyage	35.	Aspadas	35.		

Les légères différences que présentent entre elles les deux reproductions du premier chiffre portent elles-mêmes l'empreinte de la main du faussaire. Rien de plus fréquent en effet que de voir les auteurs de pareilles forgeries introduire quelques variations de ce genre dans la reproduction du document sur lequel ils travaillent, dans l'espoir de mieux déguiser la falsification et de donner une apparence plus historique à leurs fictions.

Volney a très bien expliqué les motifs du doublement de la liste des rois de Médie dans Ctésias, et les raisons qu'il en indique montrent que c'est bien l'œuvre personnelle de cet auteur, que c'est sur lui que doit en retomber la responsabilité devant la critique. « Quel a pu, dit-il, être le motif de Ctésias de nous forger ces faux calculs ? Après avoir beaucoup cherché, il nous a semblé en découvrir la raison dans son fragment sur la prise de Troie (Diod. Sic. II, 22). Il y dit que, selon les calculs des Assyriens, la guerre de Troie avait eu lieu sous le roi Teutamus, 306 ans avant la mort de Sardanapale. Si Ctésias eût admis le système d'Hérodote, cette date eût placé la prise d'Ilium vers l'an 1023 avant notre ère, et cela eût trop choqué les opinions reçues dans

la Grèce. L'une de ces opinions, suivie depuis par Eratosthène, Apollodore et Denys d'Halicarnasse, était que la prise de Troie avait eu lieu en une année correspondante à notre année 1183 ou 1184 av. J.C. Ctésias, habitué à flatter les satrapes, ne voulut pas heurter les savants; il s'arrangea de manière à obtenir précisément ce résultat. Car les 306 ans des Assyriens, joints aux 317 des Mèdes, font 623, lesquels, ajoutés aux 560 (559), époque de Cyrus, font juste 1183 (1182) ans, comme Eratosthène l'écrivit cent-cinquante ans après Ctésias. Cette coïncidence parfaite n'est-elle pas frappante et décisive?»

De même que Ctésias de cinq règnes en a fait neuf au moyen d'un doublement systématique, de même il a composé à sa fantaisie une partie des noms qu'il a donnés à ces neuf rois. Il en est d'abord un purement grec, Σώσσαρμος, qui est manifestement de son invention, comme les noms grecs qu'il a aussi introduits dans la liste des rois assyriens. On discerne aussi du premier coup d'œil qu'Ἀρβάκης n'est qu'une reproduction altérée d'Ἀρβήκης, auquel il correspond dans la série parallèle, et qu'Ἀρβήκας, Ἀρβήκης et Ἀρβαῖος sont des variations du médecin de Cnide sur un seul et même type originaire.

Mais ce départ fait, reste une liste de cinq noms, qui ont une physionomie parfaitement iranienne, dont on peut retrouver avec certitude la forme indigène, et qui, par suite, ne paraissent pas pouvoir être regardés comme fictifs:

Ἀρβάκης — qui est manifestement Arbaka, forme perse correspondant régulièrement au sanscrit अर्भक, «petit.»

Μανδαβάκης — perse Mândavaka ou Mândayuka, «deux.»

Ἀρβήκης ou Ἀρβαῖος — deux formes également acceptables en perse, dérivant de la même racine et ayant le même sens de «grand,» Arduniya ou Artayus.

Ἀρταπάτης — nom évidemment formé en bara. Si ce nom n'était pas sans doute un peu altéré, comme nous le verrons plus loin, il aurait fait penser à un mot connu de la langue perse, Arshibara, «le porteur de lance.» (Ce dernier est, dans l'inscription détachée n° 1 de Nakch-i-Roustam, le titre de la fonction que remplissait auprès du roi Darius Gobryas (Gaubaruva), le fils du vainqueur de Marathon.

Ἀστιβάρης — perse Açpatha, «le cavalier.»

Tels sont les cinq noms que Ctésias a amplifiés pour les porter à neuf,

n'est certainement pas inventée par lui ; elle porte en elle-même le cachet de l'authenticité, et il a dû la puiser dans quelque document réellement indigène.

Mais d'un autre côté les noms de la liste d'Hérodote n'ont pas un caractère moins authentique. Ils sont aussi parfaitement iraniens et même spécialement mèdes, et la forme originaire s'en rétablit avec certitude :

Δηϊόκης — Dahyâuka, « l'homme du pays. »

Φραόρτης — Fravartis, « le protecteur, » nom que l'inscription de Behistoun donne comme celui d'un prétendant Mède que vainquit Darius.

Κυαξάρης — Uvakhsatara, comparatif d'un mot uvakhsa dont le sens est assez difficile à déterminer, mais dans tous les cas l'inscription de Behistoun cite à plusieurs reprises ce nom comme celui d'un roi de Médie antérieur et bien connu. Nous aurons à examiner plus loin si on a voulu y parler du Cyaxare d'Hérodote ou de l'autre Cyaxare, que Xénophon présente comme le fils d'Astyage.

Ἀστυάγης — Azidahâka, « le serpent qui mord ; » la forme originale de ce nom et sa signification sont formellement données par Moïse de Khorène : I, 25 et 29.

Comment expliquer ce phénomène de deux listes de noms de rois absolument différentes et pourtant présentant toutes deux dans la forme même des noms un caractère égal d'authenticité, qui ne permet pas de douter qu'elles émanent de sources indigènes ? La plupart des érudits modernes, comme Heeren, Hales (Analysis of chronology, t. III, p. 84 et suiv.), Clinton (Fasti hellenici, t. I, p. 261) et M. Dickenson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. VIII), ont émis la conjecture que ces listes représentent deux séries de princes qui auraient régné parallèlement dans des lieux différents. Cette conjecture est-elle admissible ? Je ne saurais le dire encore à ce point de mon étude, mais je crois que nous pourrons peut-être trouver la clef du problème en étudiant les données nouvelles que la lecture des inscriptions assyriennes apporte sur l'histoire des Mèdes.

II.

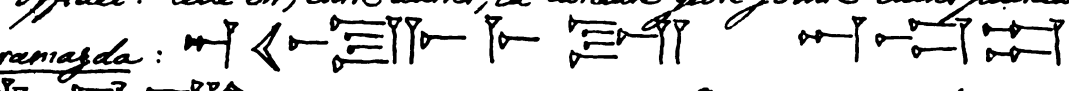
Avant d'aller plus loin, et pour l'intelligence même des documents que nous avons à étudier, je dois essayer d'établir d'abord une distinction qui me paraît certaine et indispensable à faire, et sur laquelle on n'a pas, me semble-t-il, assez insisté jusqu'à ce jour: c'est la distinction entre la nation des Mèdes et la masse des habitants de la Médie. En effet, comme vous le verrez ressortir des indications que je m'efforcerai de mettre en lumière, si la nation des Mèdes a donné son nom au pays quand une fois elle en a été maîtresse, si elle l'a aussi donné à l'empire qu'elle s'est formé ensuite sur un grand nombre de nations étrangères, elle n'a jamais été dans la Médie proprement dite qu'une aristocratie conquérante, une minorité dominatrice, régnant au-dessus d'une population plus nombreuse et soumise, qui appartenait à une toute autre race. Les Mèdes, en tant que cette aristocratie dominatrice, sont des Aryens; leur empire était aryen, et sous ce rapport la substitution des Perses aux Mèdes dans la direction de cet empire n'a été qu'un changement de dynastie dans un Etat resté essentiellement le même. Mais la Médie proprement dite, même au temps où elle était gouvernée par cette nation aryenne, resta toujours un pays touranien par le fond et la majorité de la population.

Le caractère aryen du peuple des Mèdes propres est un fait admis aujourd'hui de tous les savants, et qui repose sur les preuves les plus solides: voy. entre autres, H. Rawlinson, Memoir on the persian cuneiform inscriptions, dans le Journal of the Royal Asiatic Society, t. X, 3e part., p. 292; George Rawlinson, p. 401 et suiv. du tome Ier de sa traduction anglaise d'Hérodote. Le père de l'histoire dit formellement que les Mèdes s'appelaient eux-mêmes Ἄριοι: Herodot. VII, 62; et les écrivains arméniens leur donnent toujours le nom d'Ariik: Mos. Choren. I, 28; voy. Quatremère, Histoire des Mongols, t. I, p. 241, note 76. Mais ils n'appartenaient pas seulement à la race aryenne, dans cette race ils se rattachaient au rameau iranien et présentaient avec les Perses des affinités ethniques tellement étroites qu'on ne saurait douter qu'à l'origine ils aient formé seulement deux tribus d'une même nation. Strabon (XV, p. 727) dit d'après Néarque, bien à portée d'être exactement renseigné sur ce sujet, que les langages des Mèdes, des Perses et des Carmaniens étaient identiques. Et ceci est confirmé par tous les noms propres de Mèdes des hautes classes, conservés soit dans les inscriptions cunéiformes

des Achéménides, soit dans les historiens classiques, lesquels appartiennent dans exception à l'idiome perse le plus pur : voy. Oppert, des inscriptions des Achéménides, p. 103 et suiv. Cette parenté de race, d'origine et de langue explique la facilité avec laquelle les Mèdes, ceux du moins de la classe aristocratique et militaire — car il y eut au contraire entre les deux peuples un antagonisme religieux dont j'aurai à m'occuper plus loin — fusionnèrent avec les Perses après la conquête de Cyrus et furent admis sur le même pied qu'eux dans les plus hautes fonctions de l'empire, d'où étaient exclus les autres étrangers : voy. George Rawlinson, p. 402, note 7, du tome 1er de la traduction d'Hérodote. Elle ne ressort pas moins de l'identité de costume entre les Mèdes et les Perses, signalée par Hérodote : I, 135; VII, 62; de la formule officielle, plusieurs fois répétée dans le livre de Daniel, « conformément aux lois des Mèdes et des Perses » : Dan. VI, 8, 12 et 15; du rang d'honneur attribué à la Médie en tête de la liste des provinces de l'empire dans tous les documents d'un caractère officiel : Herodot. VII, 62; Inscr. de Behistoun, Oppert, p. 24; Inscr. de Nakch-i-Roustam, Oppert, p. 248. Ainsi se justifie dans une certaine mesure l'emploi que les Grecs ont fait des expressions de « Mèdes, Médisme, Guerres Médiques, » en parlant des attaques de la monarchie perse contre leur indépendance : Herodot. I, 163; IV, 165 et 197; VI, 64; Thucyd. I, 14; 18; 23; Æschyl. Pers. v. 787; Aristoph. Lysistrat. v. 615; Thesmophor. v. 316; Pax, v. 108.

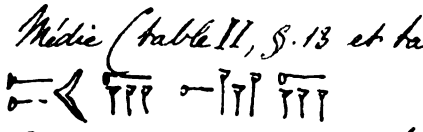
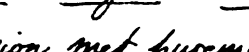
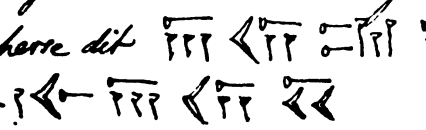
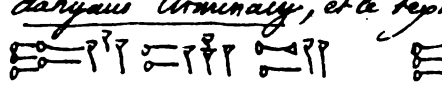
Mais d'un autre côté l'existence d'un fond de population touranienne en Médie, y formant la majorité des habitants, ne peut pas davantage être révoquée en doute. La constatation du caractère touranien de la langue dans laquelle est conçue la seconde rédaction de toutes les inscriptions officielles des monarques Achéménides, résultat désormais certain des belles recherches de M. Westergaard, de vous-même, cher Monsieur, et de M. Norris, a vaincu enfin les arguments décisifs, tirés principalement de la place particulièrement honorable donnée au texte de cette langue, immédiatement après le texte perse et avant le texte assyro-babylonien, qui dès les premières études sur ces monuments avait fait regarder cet idiome comme celui de la Médie. Mais ce n'était pas l'idiome de l'aristocratie aryenne, dont le langage était identique à celui des Perses, et à laquelle par conséquent le texte perse s'adressait aussi bien qu'aux descendants des compagnons de Cyrus; ce ne pouvait être que celui du peuple soumis à cette aristocratie.

Pour quiconque étudie comparativement les trois rédactions successives de la grande inscription de Behistoun, il ne peut pas être douteux que la langue de la seconde rédaction — cette langue que je continue à appeler avec vous médique, repoussant le nom de scythique proposé par les savants anglais — n'ait été la langue même du pays où l'inscription a été gravée, celle que l'on parlait généralement dans le canton de la Médie auquel le mont Bagistan avait donné son nom. Le sculpteur a pris en effet pour le texte de la seconde rédaction des soins beaucoup plus grands que pour les deux autres, parce que c'était celui que le peuple devait lire. Il a apporté à la correction une attention spéciale, et dans un endroit il a effacé, puis gravé à nouveau, tout un passage fautif, ce qu'il ne s'est donné la peine de faire ni pour le texte perse ni pour le texte babylonien : voy. George Rawlinson, p. 429, note 8, du tome Ier de la traduction d'Hérodote.

Dans cette version seule nous voyons ajoutées aux expressions, fidèlement traduites, du texte prototype en langue perse, quelques explications destinées à éclairer le lecteur, explications que ne présente pas la version babylonienne, la moins soignée de toutes, parce qu'elle ne s'adressait pas aux habitants du pays et ne figurait là qu'en vertu d'un usage officiel. Telle est, entre autres, la curieuse glose jointe dans plusieurs passages au nom d'Ahuramazda :  Auramasda annap Arriyanam, « Ahuramazda, le dieu des Aryens. » (Col. 3, l. 77 et 79).

C'est seulement dans l'idiome de la version touranienne, sans correspondant en perse ni en babylonien, qu'est conçue l'inscription supplémentaire désignée par la lettre L dans la publication de M. Norris, où le roi explique spécialement aux habitants de la contrée dans laquelle se trouvait le monument, l'origine du grand texte et comment il a été rédigé d'abord en aryen, c'est à dire en perse : Tippivas dahieikki yudda arriyava appu sassa inni seavi ..... kudda hu tifabapafaraka vasni tippivas amneni dahiyahus varrida ativa hu nogaya tassunos patapis, « J'ai fait l'inscription d'autre part en langue aryenne, telle « qu'il n'en existait pas de semblable jusqu'alors ..... et je l'ai distribuée, et j'ai « envoyé l'inscription ci-dessous dans toutes les provinces pour que le peuple en ait « connaissance. »

Dans les passages où il est question de la ville de Rhagae de

Médie (table II, §. 13 et table III, §. 1 du texte perse) le perse dit  Ragâ nâmâ dahyâus Mâdaiy, « Rhagæ, contrée ainsi nommée en Médie, » la seconde version met purement et simplement  Rakkan, sans autre explication, le nom étant trop connu de ceux à qui cette version s'adressait pour avoir besoin de commentaires, preuve décisive que c'étaient des Mèdes. De même, quand il s'agit du canton d'Autiyârâ sur la frontière de l'Arménie et de la Médie, le texte perse dit  Autiyârâ nâmâ dahyâus Arminaiy, et le texte touranien seulement  batin Autiyarus yesin, « le canton « nommé Autiyârâ, » sans se croire obligé à en déterminer la position, considérée comme sue de tous les lecteurs.

C'est enfin dans deux localités de la Médie, à Chilliik, au sud du lac d'Ouroumiah, et dans le défilé de Keleschin, que les voyageurs signalent les seules inscriptions connues qui soient tracées exclusivement avec les caractères et dans la langue de la seconde version des textes trilingues des Achéménides : Spiegel, Erân, p. 34.

L'existence des deux éléments, aryen et touranien, dans la population de la Médie à l'époque des Achéménides, leur situation réciproque et leur proportion sur l'ensemble des habitants du pays, remontent, du reste, de la façon la plus nette à un important et célèbre passage d'Hérodote : I, 101. Il dit en effet que les Mèdes se divisaient en six gévea, les Buses, les Paréta-céniens, les Struchates, les Arizantes, les Budiens et les Mages. A part les Νομάδες ou nomades, perse paraitakâ, qui habitaient un canton distinct, signalé par tous les géographes classiques (Strab. XI, p. 522 et 524; Diod. Sic. XIX, 34; Arrian. Exped. Alex. III, 19; Plin. Hist. nat. VI, 26 et 27; Ptol VI, 4, 3; Steph. Byz. v° Παραίτακα) et situé le long des frontières de la Perse, où ils vivaient encore au temps de Strabon d'une vie errante, redoutés de leurs voisins pour leurs brigandages, ces noms ne correspondent à aucune division ethnique connue d'autres auteurs. Nous y voyons figurer les Mages, qui ne constituaient pas une peuplade particulière, mais — nous le savons par l'accord unanime des témoignages — étaient répandus dans toute la Médie à l'état de caste sacerdotale. Il faut donc en conclure que les gévea d'Hérodote ne sont pas des tribus ou des peuplades ayant

chacune son district, comme les tribus qu'il signale plus loin chez les Perses (I, 125), mais des classes de la population, presque des castes, et que le mot de tribu ne peut s'y appliquer qu'avec son sens grec ou romain, indiquant les divisions des habitants d'une même cité.

Les noms rapportés par Hérodote appartiennent à la langue perse; la forme s'en est anciennement altérée, et il est facile de reconnaître, comme l'a déjà montré M. Oppert (Études assyriennes, p. 171), que ces appellations caractérisent l'origine ou la manière de vivre de chaque pévos.

Βουσαί — «autochthones,» perse Búzâ, sanscrit bhûgâ.

Σκούχαλες — «habitants des tentes,» perse cátramakis, sanscrit cátravat.

Ἀριζαντοί — «de la race des Aryas,» perse ariyazanta, sanscrit âryagánta.

Βούδιοι — «tenanciers du sol,» perse Búdiyâ.

Μάγοι — «grands,» perse magus, sanscrit mâha.

Puisqu'une des classes de la population, un des pévea d'Hérodote, s'intitulait spécialement et pour se distinguer des autres «race des Aryas,» il est évident que c'est que le reste de la population n'était pas de cette race, et l'existence d'une race différente, plus anciennement en possession du sol et qui y était restée attachée, n'est pas moins formellement indiquée par le nom spécial d'«autochthones,» donné à une autre classe. Ainsi l'étude de la nomenclature des pévea médiques dans Hérodote vient encore confirmer ce que j'avais cru voir ressortir des considérations précédentes.

Il me paraît difficile d'admettre que les Aryas, devenus les dominateurs de la Médie, aient pu donner le nom particulier de «grands» à une tribu qui n'aurait pas appartenu à la race conquérante. Dès lors il me semble que l'on discerne clairement la division ethnique des classes ou pévea signalés par Hérodote dans la nation mède. D'abord deux tribus aryennes et dominantes, l'une guerrière et l'autre sacerdotale:

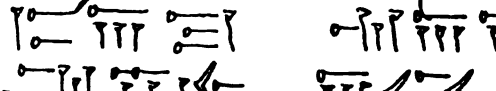
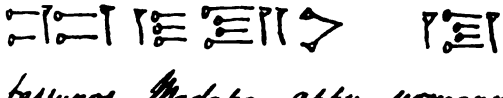
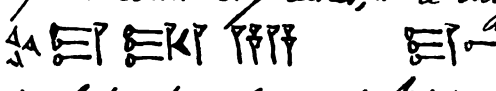
Ariyazantu,
Magus.

Puis, au dessous de celles-ci, quatre tribus soumises, appartenant à la vieille race du pays antérieure à la conquête, c'est à dire touraniennes, constituant le fond de la population rurale et divisées en deux groupes, les agriculteurs sédentaires,

Buzâ,
Budiyâ,

et les nomades pasteurs,

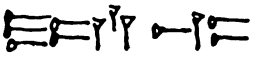
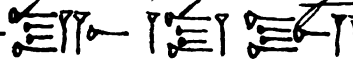
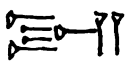
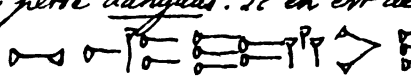
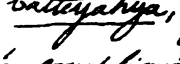
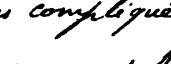
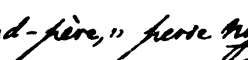
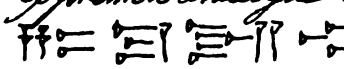
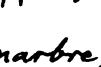
Paraitakâ,
Çatravatis.

Cette dernière distinction des classes rurales en nomades et sédentaires est encore indiquée par la comparaison des trois versions d'une phrase importante de l'inscription de Behistoun (table II, §. 5 du texte perse). Là où le perse dit:  Kâra Mâda hya [yadâm]patiy âha, et le médique:  tassunos Madaya appu urmanni, deux phrases qui ont le même sens: «le peuple Mède «qui est dans les plaines;» le babylonien l'exprime ainsi:  ugum ša Madai mala ina bit, «tout le peuple Mède qui habite des maisons.» On ne caractérise dans une nation ceux qui habitent des maisons que lorsqu'une partie de la même nation est à l'état nomade, vivant sous des tentes. La division de la nation en nobles, laboureurs et pasteurs est indiquée également chez les Perses par Hérodote: I, 125.

Remarquons en outre que si le doute n'est pas possible sur l'origine touranienne des deux tribus de pasteurs et d'une de celles des agriculteurs, les «autochthones» proprement dits, on pourrait admettre qu'une partie des agriculteurs appartenait au sang aryen; ce seraient les Boûdioi ou Budiyâ auxquels on attribuerait une telle origine. Dans ce cas la nation aryenne qui se superposa aux plus anciens habitants de la Médie aurait été déjà elle-même divisée avant son invasion en les trois classes d'hommes que reconnaissent les livres attribués à Zoroastre, prêtres, guerriers et laboureurs: Yaçna, 40 et 41; voy. Spiegel, Aveста, t. II, p. iv et vi. On trouverait ainsi dans l'énumération d'Hérodote trois çevya aryens et trois touraniens, au lieu de deux aryens et quatre touraniens.

Quoiqu'il en soit de cette dernière question, qu'on ne peut trancher que par conjecture, un fait est certain, c'est qu'à l'époque des Achéménides, et très évidemment aussi dans l'époque immédiatement antérieure, la Médie nous offre

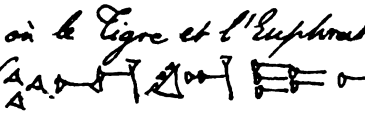
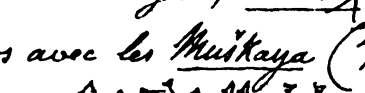
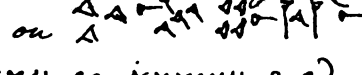
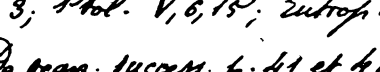
dans la population deux races, l'une conquérante et l'autre conquise, conservant tous le même sceptre leur existence distincte, leur langage propre, superposées et non fusionnées, une minorité aryenne en possession de tout le pouvoir, comme de la force guerrière, et constituée en aristocratie dominatrice, puis une majorité touranienne courbée sous le joug des Aryas, peuplant les campagnes, adonnée à la vie agricole ou pastorale, et aux diverses catégories de cette population soumise les conquérants aryens ont imposé des appellations de leur langue, indiquant leur origine ou leurs occupations.

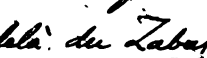
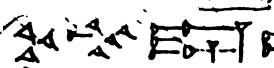
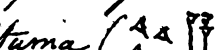
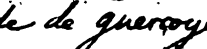
Un dernier et précieux indice de cet état de choses résulte encore du fait que dans l'idiome touranien de la Médie, tel que nous le font connaître les inscriptions des Achéménides, tous les mots du langage politique et administratif sont directement empruntés à l'idiome aryen des classes supérieures, c'est à dire au perse. Tels sont :  *dâtam*, « loi, » perse *dâta* ;  *farrama-daram*, « autocrate, » perse *framâtar* ; *saksabavana*, « gouverneur de province, » perse *khsathrapâva* ;  *dâyaos*, « district, » perse *dahyâus*. Il en est de même de certaines expressions religieuses, comme l'aoriste  *battiyahiy*, « j'ai invoqué, » perse *patiyâ-vahaiy* ; de quelques adjectifs exprimant des idées compliquées, comme  *baruzanam*, « multilingue, » perse *paruzana*, et  *vispazana*, « omnilingue, » perse *vispazana* ; enfin des termes qui désignent les degrés de parenté supérieurs à la simple filiation, tels que *nuyakka*, « grand-père, » perse *nyâka*, et  *abbanuyakka*, « bisaïeul, » perse *apanyâka*. Tous les termes d'architecture sont encore dans le même cas : *dahâram*, « palais, » perse *tacara* ; *isdana*, « lieu réservé, » perse *câna* ; *ardaisdana*, expression analogue mais dont la nuance précise nous échappe, perse *ardacâna* ;  *habadana*, « temple, » perse *apadâna* ;  *arsakinna*, « marbre, » perse *athangina*. Un fait pareil est toujours la preuve palpable de la conquête d'un peuple encore à demi barbare par un peuple plus avancé dans la civilisation, qui devient son maître.

Les Mèdes aryens se montrent donc à nous dans la même situation

qu'encore aujourd'hui dans la Hongrie les Magyars. La constatation de ce fait était indispensable pour bien comprendre le témoignage des monuments assyriens que nous allons étudier ensemble, car je crois y retrouver l'époque de l'invasion dont nous avons reconnu la trace à ses effets.

III.

Les premiers conquérants assyriens, comme nous l'apprenons par le témoignage des monuments et comme j'essaierai de le mettre plus complétement en lumière dans d'autres de ces lettres, tournèrent principalement leurs efforts contre la partie de l'Arménie où le Tigre et l'Euphrate ont concurremment leurs cours supérieurs, le Nâ'iri ou Nairi (), c'est à dire le « pays des fleuves » des textes cunéiformes, contre l'Asie Mineure, où ils pénétraient par la Commagène, Kummuḫ ( ), et luttaient principalement alors avec les Muškaya (), plus tard  de la Bible (Genes. X, 2; Ezech. XXVII, 13; XXXII, 26; XXXVIII, 2-3), maîtres de la Cappadoce, dont les sources classiques les signalent en effet comme les premiers habitants (Joseph. Ant. Jud. I, 6, 1; S. Hieronym. Quaest. in Genes. X, 2; Isidor. Orig. IX, 2, 30; Constant. Porphyrogen. De themat. I, 2; Zonar. Annal. I, 9) et où ils laissèrent, même après avoir été refoulés au nord, comme un monument de leur passage, le nom de la ville de Mazaca (Strab. XII, p. 370; Plin. VI, 3; Ptol. V, 6, 15; Eutrop. VII, 6, 11; Sext. Ruf. 11; Ammian. Marc. XX, 23; Jornand. De regn. succes. p. 41 et 46); contre la Syrie, où prédominaient alors les Héthéens septentrionaux, Ḫatti (). Mais du côté de l'est, ils ne s'essayèrent pas à franchir la barrière de montagnes, formée par les chaînes du Choathras et du Zagrus, au pied de laquelle venaient se terminer les plaines arrosées par le Tigre. Ainsi chercherait-on vainement, dans les quelques inscriptions historiques parvenues jusqu'à nous des rois de la première dynastie de l'Assyrie, des renseignements sur les nations qui habitaient alors à l'est du pays d'Aššur, tandis que les mêmes inscriptions nous fournissent beaucoup de détails sur les tribus nombreuses de la contrée de Nâ'iri, tribus manifestement touraniennes, d'après leurs noms, ceux de leurs villes et ceux de leurs rois.

Le premier il le dit formellement, qui pénétra dans les mon-
-tagnes bordant à l'Orient le bassin du Tigre et de l'Euphrate, fut Tukulti-pal-
asar Ier. Il le fit dans sa troisième campagne (Prisme, col. 3, l. 92-103; col. 4, l. 1-31;
Cuneiform inscriptions of Western Asia — je désignerai désormais à l'exemple de MM.
Oppert et Ménant, ce capital ouvrage par l'abréviation W. A. I. — t. I, 11 et 12), et l'on
peut douter qu'il ait poussé très avant dans l'est. D'après les renseignements topo-
-graphiques, en petit nombre, que l'on peut recueillir dans le récit de la campagne, il
semble avoir opéré dans la première ligne de montagnes, marchant du sud au nord,
parallèlement à la propre frontière. Les tribus qu'il combattit ne reparaissent
plus dans les monuments d'époque postérieure, et appartiennent à une géographie qui
changea profondément pendant l'intervalle de plusieurs siècles pour lequel les
inscriptions nous font défaut, de son règne à celui d'Assur-nasir-pal. Les
districts parcourus alors par l'armée assyrienne sont indiqués comme situés immédi-
-atement au delà du Zabat inférieur (). Ce sont ceux de
Muraṭṭaš () et de Saradruit (),
« qui occupent un plateau élevé dans les pays d'Asaniu ( )
« et d'Aṭuma ( ). » De là le roi se porta dans les pays où il
avait l'habitude de guerroyer, contre le canton de Sugi (), au pays
de Kilzi, lequel, nommé encore fréquemment dans les annales d'Assur-nasir-pal,
formait l'extrémité orientale de la contrée de Na'iri. C'est là qu'il vainquit, sur le
« plateau élevé de Kirzi, escarpé comme la pointe d'un poignard, » une armée où
figuraient les contingents de tous les districts du pays de Kilzi ou Kurzi (
ou , car on a les deux formes). Vous voyez que Tukulti-pal-asar Ier
ne fit qu'effleurer à peine l'extrême frontière des vastes contrées de l'est; c'est seule-
-ment plus tard que les armes assyriennes devaient y pénétrer profondément et les
parcourir avec l'ascendant de la victoire. Mais il est du moins à noter que les quatre
noms de pays cités par le conquérant de la fin du XIIe siècle présentent le caractère
touranien le plus prononcé, qu'ils appartiennent à la même famille linguistique que
l'accadien et le mède. C'est un indice significatif sur la nature du groupe de populations
dont ces districts formaient comme l'avant-garde du côté de l'Assyrie.

Il se passe après le règne de Tukulti-pal-asar Ier au peu
plus de 200 ans, pendant lesquels nous n'avons jusqu'à présent aucune inscription

historique. C'est le temps de la chute de la première dynastie assyrienne, de l'avènement de Bel-kat-irašu et de la dynastie, ainsi que des débuts de la puissance extérieure de celle-ci. Lorsque les récits de guerres et d'exploits recommencent, nous trouvons la nouvelle dynastie de Bel-kat-irašu entrée dans la voie des conquêtes et en possession d'un développement de domination extérieure au moins égal à celui des Dercétades à leur plus brillante époque. Des campagnes victorieuses de Tukulti-Samdan II, vantées par son fils mais malheureusement sans détails précis, ont eu lieu, et celles d'Aššur-nasir-pal commencent. C'est surtout du côté du Nord et de l'est que les Assyriens de cette époque ont été déjà bien au-delà des limites où s'arrêtèrent leurs ancêtres. Les armes à la main, ils ont parcouru ou en peu d'années vont achever de parcourir toute l'étendue de l'Arménie et de la Médie, assujettissant ces pays par des liens plus ou moins étroits à leur empire.

Nous avons l'histoire détaillée des campagnes des deux grands rois guerriers de cette époque, Aššur-nasir-pal et Šalmanu-ašir IV, pour le premier dans l'énorme inscription du monolithe du temple de Samdan à Nimroud (Kalax): W. A. I. i, 18-26, pour le second sur la stèle encore inédite des sources du Tigre, rapportée au Musée Britannique, sur l'obélisque du palais de Nimroud (Layard, 88-97) et sur les taureaux du même palais (L. 14, 15 et 16); quant aux premières années de leur successeur Šamši-Bin III, elles sont racontées dans la grande stèle conservée à Londres (W. A. I. i, 29-31). En combinant les données contenues dans ces récits militaires, on arrive à reconstituer d'une manière assez complète le tableau de la géographie et de l'ethnographie des pays au nord et à l'est de l'Assyrie dans le IX^e^ siècle avant l'ère chrétienne.

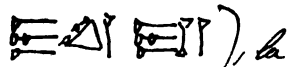
L'état politique et la distribution des races en Arménie est dès lors à peu près ce que nous le retrouverons à la fin du VIII^e^ siècle et au VII^e^, du temps de Šar-yukin et de ses successeurs. La contrée de Na'iri continue à être divisée en un grand nombre de petites peuplades, presque toutes touraniennes, ayant chacune son roi particulier. Bien que les révoltes y soient encore fréquentes, la soumission de cette contrée tend à devenir chaque jour plus étroite, et déjà certains districts, tels que celui d'Amid, l'Amida des géographes classiques, le Diarbekir de nos jours, sont réunis à l'Assyrie et gouvernés par des satrapes assyriens, au lieu d'avoir des rois nationaux. Dans l'Arménie proprement dite existent plusieurs États indépendants,

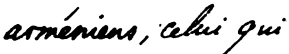
quelques-uns extrêmement petits, d'autres plus importants et dont la situation géographique peut se déterminer avec certitude. Ces derniers sont ceux:

de Vanna (ou), qui a gardé de nos jours le nom de Van; je l'identifie avec le pays arménien de מנּי dans la Bible (Jerem. LI, 27) et le Mirvàs de Nicolas de Damas (ap. Joseph. Ant. Jud. I, 3, 6), par la permutation si habituelle de m et de b ou v, d'autant plus que l'orthographe assyrienne peut se lire Manna aussi bien que Vanna;

de Musasir (ou), l'Arsita des géographes classiques (Ptol. V, 13, 13), sur la rive septentrionale du lac de Van;

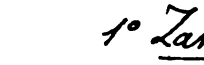
du mont Meldis (ou), dans le groupe de montagnes où s'élève aujourd'hui Erzeroum;

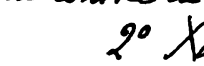
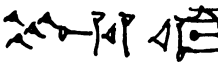
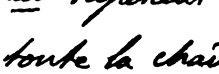
de Milid ou Melidda (ou ), la Mélitène des Grecs et des Romains (Strab. II, p. 125; XII, p. 568; Plin. VI, 3; Ptol. V, 7, 5; Procop. De aedific. III, 5; Euseb. Hist. eccles. V, 5).

Mais le plus reculé et en même temps le plus important de ces États arméniens, celui qui exerçait dès lors une véritable suprématie sur tous les autres, était le royaume d'Ararṭi ou Arrarṭi ( ou), c'est à dire de l'Ararat. Dans ma seconde lettre je donnerai la liste déjà nombreuse de ceux que l'on connait jusqu'à présent parmi ces rois d'Ararṭi, dont les derniers, devenus souverains directs de la ville et du pays de Van, y ont laissé des monuments de leur puissance. L'étude des noms de provinces, de villes, d'hommes et de dieux de l'Arménie contenus dans les inscriptions assyriennes, et celle de la langue des inscriptions indigènes, prouvent qu'au IX^e^ siècle et jusqu'au VII^e^ le peuple des Arméniens proprement dits n'avait pas encore fait son apparition dans ce pays, qu'il était exclusivement habité par une population primitive, apparentée aux Géorgiens et à certaines races subsistant encore dans le Caucase, population à laquelle s'était déjà superposé et mêlé dans une certaine proportion un élément aryen, mais tout à fait différent des Arméniens, dont l'influence a marqué son empreinte manifeste dans la langue des inscriptions cunéiformes de Van. Au reste, je reviendrai en

détail sur cette question dans ma seconde lettre.

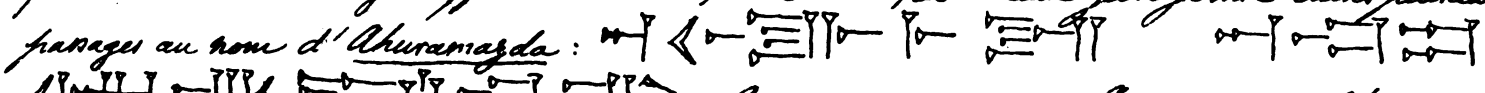
Dans les pays qui furent plus tard l'Atropatène, la Sagartie et la Médie propre, nous ne voyons encore au IX^e^ siècle que des populations purement touraniennes, chez lesquelles tous les noms de pays, de lieux et de personnages se rattachent à la langue médique touranienne de la seconde rédaction des inscriptions achéménides ou à des dialectes étroitement apparentés avec elle, sans aucune trace de mélange d'élément aryen. Le premier plan des États que les Assyriens rencontraient dans cette direction, ceux qui leur étaient limitrophes, se composent à cette époque des suivants:

1° Zamua ou Mazamua ( ou) — les deux formes s'échangent — immédiatement au nord du district assyrien d'Arbaxa (l'Arrapachitis de la géographie classique), s'étendant depuis la partie supérieure du cours du fleuve Labu-anzu ou Lycus, à l'est, jusqu'au pays de Kilzi appartenant à la contrée de Na'iri, à l'ouest.

2° Xubuškia ou Xubuskia ( ou ), où les armées venues de l'Assyrie pénétraient en franchissant le Zab supérieur ou Lycus (Obélisque de Nimroud, l. 160 : 𒌋. 96); ce pays embrassait toute la chaîne du mont Choathras, séparé du lac dit aujourd'hui d'Ourroumiah par le pays de Kilzan (); vers le nord il s'étendait jusqu'à toucher les deux pays de Vanna (voy. la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 159–174 : 𒌋. 96 et 97) et de Musaṣir (campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 174–190 : 𒌋. 97).

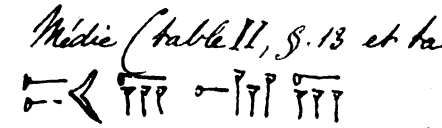
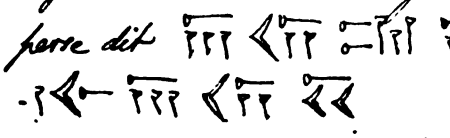
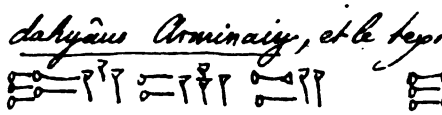
3° Namri ( ), commençant à la rive gauche du Zab inférieur ou Caprus (Obélisque de Nimroud, l. 93–95 : 𒌋. 92) et occupant toute la partie septentrionale du mont Zagrus (voy. ce que j'en ai déjà dit dans la Zeitschr. für Ägypt. Sprach. und Alterthumskunde, 1870, p. 50). A l'époque dont je vous parle le peuple des Namri s'étendait fort avant dans l'Est. Tous les rois mentionnés sur les monuments portent des noms purement aryens, et on pourrait voir avec assez grande vraisemblance dans ce peuple un débris de l'antique extension des Nemrodites ou Kouschites de Chaldée (Genes. X, 8–12). On trouverait même un argument de quelque valeur pour les rattacher à ces

Pour quiconque étudie comparativement les trois rédactions successives de la grande inscription de Behistoun, il ne peut pas être douteux que la langue de la seconde rédaction — cette langue que je continue à appeler avec vous médique, repoussant le nom de scythique proposé par les savants anglais — n'ait été la langue même du pays où l'inscription a été gravée, celle que l'on parlait généralement dans le canton de la Médie auquel le mont Bagistan avait donné son nom. Le sculpteur a mis en effet pour le texte de la seconde rédaction des soins beaucoup plus grands que pour les deux autres, parce que c'était celui que le peuple devait lire. Il a apporté à sa correction une attention spéciale, et dans un endroit il a effacé, puis gravé à nouveau, tout un passage fautif, ce qu'il ne s'est donné la peine de faire ni pour le texte perse ni pour le texte babylonien : voy. George Rawlinson, p. 429, note 8, du tome 1er de la traduction d'Hérodote.

Dans cette version seule nous voyons ajoutées aux expressions, fidèlement traduites, du texte prototype en langue perse, quelques explications destinées à éclairer le lecteur, explications que ne présente pas la version babylonienne, la moins soignée de toutes, parce qu'elle ne s'adressait pas aux habitants du pays et ne figurait là qu'en vertu d'un usage officiel. Telle est, entre autres, la curieuse glose jointe dans plusieurs passages au nom d'Ahuramazda :  Auramasda annap Arriyanam, « Ahuramazda, le dieu des Aryens. » (Col. 3, l. 77 et 79).

C'est seulement dans l'idiome de la version touranienne, sans correspondant en perse ni en babylonien, qu'est conçue l'inscription supplémentaire désignée par la lettre L dans la publication de M. Norris, où le roi explique spécialement aux habitants de la contrée dans laquelle se trouvait le monument, l'origine du grand texte et comment il a été rédigé d'abord en aryen, c'est à dire en perse : Tippivas dahieikki yudda arriyava appu sassa inni senri ..... kudda hu tipahapafaraka vasni tippivas amneni dahiyahus varrida ativa hu nogaya tassunos patapis, « J'ai fait l'inscription d'autre part en langue aryenne, telle « qu'il n'en existait pas de semblable jusqu'alors ..... et je l'ai distribuée, et j'ai « envoyé l'inscription ci-dessous dans toutes les provinces pour que le peuple en ait « connaissance. »

Dans les passages où il est question de la ville de Rhagae de

Médie (table II, §. 13 et table III, §. 1 du texte perse) le perse dit  Ragâ nâmâ dahyâus Mâdaiy, « Rhagæ, contrée ainsi nommée en Médie, » la seconde version met purement et simplement Rakkan, sans autre explication, le nom étant trop connu de ceux à qui cette version s'adressait pour avoir besoin de commentaires, preuve décisive que c'étaient des Mèdes. De même, quand il s'agit du canton d'Autiyârâ sur la frontière de l'Arménie et de la Médie, le texte perse dit  Autiyârâ nâmâ dahyâus Arminaiy, et le texte touranien seulement  batin Autiyarus yesin, « le canton « nommé Autiyârâ, » sans se croire obligé à en déterminer la position, considérée comme sue de tous les lecteurs.

C'est enfin dans deux localités de la Médie, à Chilliik, au sud du lac d'Ouroumiah, et dans le défilé de Keleschin, que les voyageurs signalent les seules inscriptions connues qui soient tracées exclusivement avec les caractères et dans la langue de la seconde version des textes trilingues des Achéménides : Spiegel, Erân, p. 34.

L'existence des deux éléments, aryen et touranien, dans la population de la Médie à l'époque des Achéménides, leur situation réciproque et leur proportion sur l'ensemble des habitants du pays, ressortent, du reste, de la façon la plus nette d'un important et célèbre passage d'Hérodote : I, 101. Il dit en effet que les Mèdes se divisaient en six γένεα, les Buses, les Paréta-cæniens, les Struchates, les Arizantes, les Budiens et les Mages. A part les Νομάδες ou nomades, perse paraitakâ, qui habitaient un canton distinct, signalé par tous les géographes classiques (Strab. XI, p. 522 et 524; Diod. Sic. XIX, 34; Arrian. Exped. Alex. III, 19; Plin. Hist. nat. VI, 26 et 27; Ptol VI, 4, 3; Steph. Byz. v° Παραιτάκα) et situé le long des frontières de la Perse, où ils vivaient encore au temps de Strabon d'une vie errante, redoutés de leurs voisins pour leurs brigandages, ces noms ne correspondent à aucune division ethnique connue d'autres auteurs. Nous y voyons figurer les Mages, qui ne constituaient pas une peuplade particulière, mais — nous le savons par l'accord unanime des témoignages — étaient répandus dans toute la Médie à l'état de caste sacerdotale. Il faut donc en conclure que les γένεα d'Hérodote ne sont pas des tribus ou des peuplades ayant

chacune son district, comme les tribus qu'il signale plus loin chez les Perses (I, 125), mais des classes de la population, presque des castes, et que le mot de tribu ne peut s'y appliquer qu'avec son sens grec ou romain, indiquant les divisions des habitants d'une même cité.

Les noms rapportés par Hérodote appartiennent à la langue perse; la forme n'en est aucunement altérée, et il est facile de reconnaître, comme l'a déjà montré M. Oppert (Etudes assyriennes, p. 171), que ces appellations caractérisent l'origine ou la manière de vivre de chaque pévos.

Βουσαί — «autochthones,» perse buzâ, sanscrit bhûgâ.

Σκηνίται — «habitants des tentes,» perse čâtravaiti, sanscrit čâtravat.

Ἀριζαντοί — «de la race des Aryas,» perse ariyazâta, sanscrit âryagânta.

Βούδιοι — «tenanciers du sol,» perse bâdiyâ.

Μάγοι — «grands,» perse magus, sanscrit mâha.

Puisqu'une des classes de la population, un des pévea d'Hérodote, s'intitulait spécialement et pour se distinguer des autres «race des Aryas,» il est évident que c'est que le reste de la population n'était pas de cette race; et l'existence d'une race différente, plus anciennement en possession du sol et qui y était restée attachée, n'est pas moins formellement indiquée par le nom spécial d'«autochthones,» donné à une autre classe. Ainsi l'étude de la nomenclature des pévea médiques dans Hérodote vient encore confirmer ce que j'avais cru voir ressortir des considérations précédentes.

Il me paraît difficile d'admettre que les Aryas, devenus les dominateurs de la Médie, aient pu donner le nom particulier de «grands» à une tribu qui n'aurait pas appartenu à la race conquérante. Dès lors il me semble que l'on discerne clairement la division ethnique des classes ou pévea signalés par Hérodote dans la nation mède. D'abord deux tribus aryennes et dominantes, l'une guerrière et l'autre sacerdotale:

Ariyazantu,
Magus.

Puis, au dessous de celles-ci, quatre tribus soumises, appartenant à la vieille race du pays antérieure à la conquête, c'est à dire touraniennes, constituant le fond de la population rurale et divisées en deux groupes, les agriculteurs sédentaires,

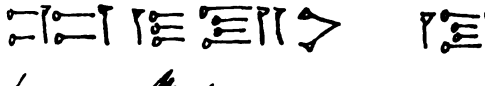
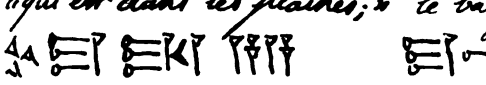
Buzâ,

Budiyâ,

et les nomades pasteurs,

Paraitâkâ,

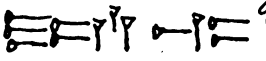
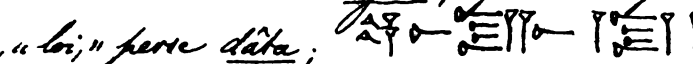
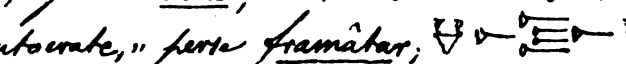
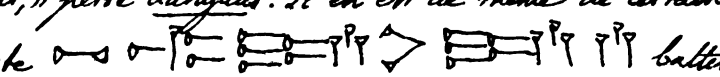
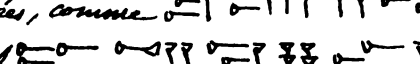
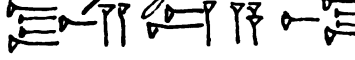
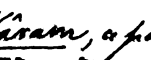
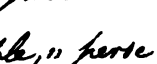
Çatravatis.

Cette dernière distinction des classes rurales en nomades et sédentaires est encore indiquée par la comparaison des trois versions d'une phrase importante de l'inscription de Behistoun (table II, §. 5 du texte perse). Là où le perse dit: Hâra Mâda hya [yadâm]patiy âha, et le médique:  tassunos Madaya appu urmanni, deux phrases qui ont le même sens: «le peuple Mède «qui est dans les plaines;» le babylonien l'exprime ainsi:  ugum ša Madai mala ina bit, «tout le peuple Mède qui habite des maisons.» On ne caractérise dans une nation ceux qui habitent des maisons que lorsqu'une partie de la même nation est à l'état nomade, vivant sous des tentes. La division de la nation en nobles, laboureurs et pasteurs est indiquée également chez les Perses par Hérodote: I, 125.

Remarquons en outre que si le doute n'est pas possible sur l'origine touranienne des deux tribus de pasteurs et d'une de celles des agriculteurs, les «autochthones» proprement dits, on pourrait admettre qu'une partie des agriculteurs appartenait au sang aryen; ce seraient les Boûdioi ou Budiyâ auxquels on attribuerait une telle origine. Dans ce cas la nation aryenne qui se superposa aux plus anciens habitants de la Médie aurait été déjà elle-même divisée avant son invasion en les trois classes d'hommes que reconnaissent les livres attribués à Zoroastre, prêtres, guerriers et laboureurs: Yaçna, 40 et 41; voy. Spiegel, Aveста, t. II, p. iv et vi. On trouverait ainsi dans l'énumération d'Hérodote trois çatra aryens et trois touraniens, au lieu de deux aryens et quatre touraniens.

Quoiqu'il en soit de cette dernière question, qu'on ne peut trancher que par conjecture, un fait est certain, c'est qu'à l'époque des Achéménides, et très évidemment aussi dans l'époque immédiatement antérieure, la Médie nous offre

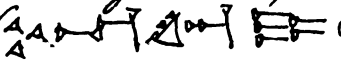
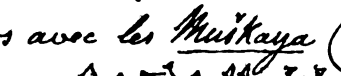
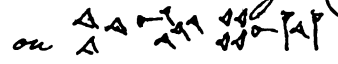
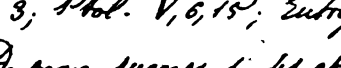
dans la population deux races, l'une conquérante et l'autre conquise, conservant tous le même sceptre leur existence distincte, leur langage propre, superposées et non fusionnées, une minorité aryenne en possession de tout le pouvoir, comme de la force guerrière, et constituée en aristocratie dominatrice, puis une majorité touranienne courbée sous le joug des Aryas, peuplant les campagnes, adonnée à la vie agricole ou pastorale; et aux diverses catégories de cette population soumise les conquérants aryens ont imposé des appellations de leur langue, indiquant leur origine ou leurs occupations.

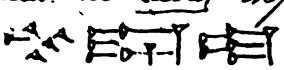
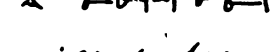
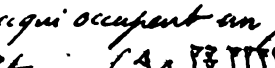
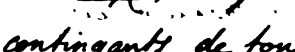
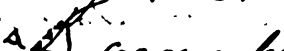
Un dernier et précieux indice de cet état de choses résulte encore du fait que dans l'idiome touranien de la Médie, tel que nous le font connaître les inscriptions des Achéménides, tous les mots du langage politique et administratif sont directement empruntés à l'idiome aryen des classes supérieures, c'est à dire au perse. Tels sont:  *sigatis*, « pouvoir, » perse *siyâtis*; *dâtam*, « loi, » perse *dâta*;  *parrama-daram*, « autocrate, » perse *framâtar*;  *šakšabavana*, « gouverneur de province, » perse *khshathrapâva*; *dâyaos*, « district, » perse *dahyâus*. Il en est de même de certaines expressions religieuses, comme l'aoriste  *batteiyahyâ*, « j'ai invoqué, » perse *patiyâ-vahaiy*; de quelques adjectifs exprimant des idées compliquées, comme *baruzanam*, « multilingue, » perse *paruzana*, et  *visbazana*, « omnilingue, » perse *vispazana*; enfin des termes qui désignent les degrés de parenté supérieurs à la simple filiation, tels que *nuyakka*, « grand-père, » perse *nyâka*, et *abbanuyakka*, « bisaïeul, » perse *apanyâka*. Tous les termes d'architecture sont encore dans le même cas:  *dahâram*, « palais, » perse *tačara*.  *isdana*, « lieu réservé, » perse *čâna*; *ardaisdana*, expression analogue mais dont la nuance précise nous échappe, perse *ardaçtâna*; *habadana*, « temple, » perse *apadâna*.  *arsakinna*, « marbre, » perse *athangina*. Un fait pareil est toujours la preuve palpable de la conquête d'un peuple encore à demi barbare par un peuple plus avancé dans la civilisation, qui devient son maître.

Les Mèdes aryens se montrent donc à nous dans la même situation

qu'encore aujourd'hui dans la Hongrie les Magyars. La constatation de ce fait était indispensable pour bien comprendre le témoignage des monuments assyriens que nous allons étudier ensemble, car je crois y retrouver l'époque de l'invasion dont nous avons reconnu la trace à ses effets.

III.

Les premiers conquérants assyriens, comme nous l'apprenons par le témoignage des monuments et comme j'essaierai de le mettre plus complétement en lumière dans d'autres de ces lettres, tournèrent principalement leurs efforts contre la partie de l'Arménie où le Tigre et l'Euphrate ont concurremment leur cours supérieur, le Ma'iri ou Naïri (), c'est à dire le « pays des fleuves » des textes cunéiformes, contre l'Asie Mineure, où ils pénétraient par la Commagène, Kummux ( ), et luttaient principalement alors avec les Muškaya (), plus tard  de la Bible (Genes. X, 2; Ezech. XXVII, 13; XXXII, 26; XXXVIII, 2-3), maîtres de la Cappadoce, dont les sources classiques les signalent en effet comme les premiers habitants (Joseph. Ant. Jud. I, 6, 1; S. Hieronym. Quaest. in Genes. X, 2; Isidor. Orig. IX, 2, 30; Constant. Porphyrogen. De thémat. I, 2; Zonar. Annal. I, 9) et où ils laissèrent, même après avoir été refoulés au nord, comme un monument de leur passage, le nom de la ville de Mazaca (Strab. XII, p. 370; Plin. VI, 3; Ptol. V, 6, 15; Eutrop. VII, 6, 11; Sext. Ruf. 11; Ammian. Marc. XX, 23; Jornand. De regn. succes. p. 41 et 45); contre la Syrie, où prédominaient alors les Héthéens septentrionaux, Xatti (). Mais du côté de l'est, ils ne s'essayèrent pas à franchir la barrière de montagnes, formée par les chaînes du Choathras et du Zagrus, au pied de laquelle venaient se terminer les plaines arrosées par le Tigre. Aussi chercherait-on vainement, dans les quelques inscriptions historiques parvenues jusqu'à nous des rois de la première dynastie de l'Assyrie, des renseignements sur les nations qui habitaient alors à l'est du pays d'Assur, tandis que les mêmes inscriptions nous fournissent beaucoup de détails sur les tribus nombreuses de la contrée de Ma'iri, tribus manifestement touraniennes, d'après leurs noms, ceux de leurs villes et ceux de leurs rois.

Le premier il le dit formellement, qui pénètre dans les montagnes bordant à l'Orient le bassin du Tigre et de l'Euphrate, fut Tuklati-pal-ašar Ier. Il le fit dans sa troisième campagne (Prisme, col. 3, l. 92-103; col. 4, l. 1-31; Cuneiform inscriptions of Western Asia — je désignerai désormais à l'exemple de MM. Oppert et Ménant, ce capital ouvrage par l'abréviation W. A. I. — t. I, 11 et 12), et l'on peut douter qu'il ait poussé très avant dans l'est. D'après les renseignements topographiques, en petit nombre, que l'on peut recueillir dans le récit de la campagne, il semble avoir opéré dans la première ligne de montagnes, marchant du sud au nord, parallèlement à la propre frontière. Les tribus qu'il combattit ne reparaissent plus dans les monuments d'époque postérieure, et appartiennent à une géographie qui changea profondément pendant l'intervalle de plusieurs siècles pour lequel les inscriptions nous font défaut, de son règne à celui d'Aššur-nasir-pal. Les districts parcourus alors par l'armée assyrienne sont indiqués comme situés immédiatement au delà du Zabat inférieur ( ). Ce sont ceux de Muraṭṭaš () et de Saradanit (), « qui occupent un plateau élevé dans les pays d'Asaniu () et d'Aṭuma ( ). » De là le roi se porta dans les pays où il avait l'habitude de guerroyer, contre le canton de Sugi ( ), au pays de Kilzi, lequel, nommé encore fréquemment dans les annales d'Aššur-nasir-pal, formait l'extrémité orientale de la contrée de Na'iri. C'est là qu'il vainquit, « sur le plateau élevé de Xirixi, escarpé comme la pointe d'un poignard, » une armée où figuraient les contingents de tous les districts du pays de Kilzi ou Kuzi ( ou  , car on a les deux formes). Vous voyez que Tuklati-pal-ašar Ier ne fit qu'effleurer à peine l'extrême frontière des vastes contrées de l'est; c'est seulement plus tard que les armes assyriennes devaient y pénétrer profondément et les parcourir avec l'ascendant de la victoire. Mais il est du moins à noter que les quatre noms de pays cités par le conquérant de la fin du XIIe siècle présentent le caractère touranien le plus prononcé, qu'ils appartiennent à la même famille linguistique que l'accadien et le mède. C'est un indice significatif sur la nature du groupe de populations dont ces districts formaient comme l'avant-garde du côté de l'Assyrie.

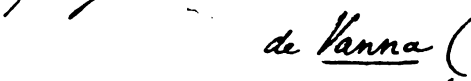
Il se passe après le règne de Tuklati-pal-ašar Ier un peu plus de 200 ans, pendant lesquels nous n'avons jusqu'à présent aucune inscription

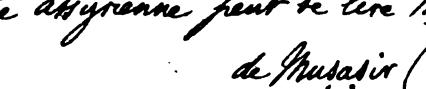
historique. C'est le temps de la chute de la première dynastie assyrienne, de l'avènement de Bel-kat-irâšu et de la dynastie, ainsi que des débuts de la puissance extérieure de celle-ci. Lorsque les récits de guerres et d'exploits recommencent, nous trouvons la nouvelle dynastie de Bel-kat-irâšu entrée dans la voie des conquêtes et en possession d'un développement de domination extérieure au moins égal à celui des Darcétades à leur plus brillante époque. Des campagnes victorieuses de Tukulti-Šamdan II, vantées par son fils mais malheureusement sans détails précis, ont eu lieu, et celles d'Aššur-nasir-pal commencent. C'est surtout du côté du Nord et de l'Est que les Assyriens de cette époque ont été déjà bien au-delà des limites où s'arrêtèrent leurs ancêtres. Des armes à la main, ils ont parcouru ou en peu d'années vont achever de parcourir toute l'étendue de l'Arménie et de la Médie, asujettissant ces pays par des liens plus ou moins étroits à leur empire.

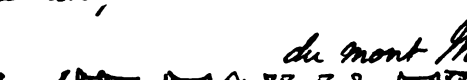
Nous avons l'histoire détaillée des campagnes des deux grands rois guerriers de cette époque, Aššur-nasir-pal et Šalmanu-âšir IV, pour le premier dans l'énorme inscription du monolithe du temple de Šamdan à Nimroud (Kalèh): W. A. I. I, 18-26; pour le second sur la stèle encore inédite des sources du Tigre, rapportée au Musée Britannique, sur l'obélisque du palais de Nimroud (Layard, 88-97) et sur les taureaux du même palais (L. 14, 15 et 16); quant aux premières années de leur successeur Šamši-Bin III, elles sont racontées dans la grande stèle conservée à Londres (W. A. I. I, 29-31). En combinant les données contenues dans ces récits militaires, on arrive à reconstituer d'une manière assez complète le tableau de la géographie et de l'ethnographie des pays au nord et à l'est de l'Assyrie dans le IXe siècle avant l'ère chrétienne.

L'état politique et la distribution des races en Arménie est dès lors ce que nous le retrouverons à la fin du VIIIe siècle et au VIIe, du temps de Šar-yukîn et de ses successeurs. La contrée de Na'iri continue à être divisée en un grand nombre de petites peuplades, presque toutes touraniennes, ayant chacune son roi particulier. Bien que les révoltes y soient encore fréquentes, la soumission de cette contrée tend à devenir chaque jour plus étroite, et déjà certains districts, tels que celui d'Amid, l'Amida des géographes classiques, le Diarbekir de nos jours, sont réunis à l'Assyrie et gouvernés par des satrapes assyriens, au lieu d'avoir des rois nationaux. Dans l'Arménie proprement dite existent plusieurs États indépendants,

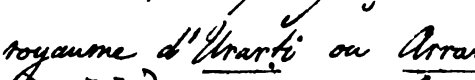
quelques-uns extrêmement petits, d'autres plus importants et dont la situation géographique peut se déterminer avec certitude. Les derniers sont ceux:

de Vanna (), qui a gardé de nos jours le nom de Van; je l'identifie avec le pays arménien de מנ dans la Bible (Jerem. LI, 27) et le Minnàs de Nicolas de Damas (cf. Joseph. Ant. Jud. I, 3, 6), par la permutation si habituelle de m et de b ou v, d'autant plus que l'orthographe assyrienne peut se lire Manna aussi bien que Vanna;

de Musasir (), l'Ardisia des géographes classiques (Ptol. V, 13, 13), sur la rive septentrionale du lac de Van;

du mont Meldi (), dans le groupe de montagnes où s'élève aujourd'hui Erzeroum;

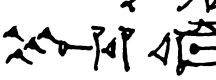
de Milid ou Melidda ( ), la Mélitène des Grecs et des Romains (Strab. II, p. 125; XII, p. 368; Plin. VI, 3; Ptol. V, 7, 5; Procop. De aedific. III, 5; Euseb. Hist. eccles. V, 5).

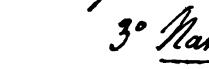
Mais le plus reculé et en même temps le plus important de ces Etats arméniens, celui qui exerçait dès lors une véritable suprématie sur tous les autres, était le royaume d'Ararti ou Arrarti (), c'est à dire de l'Ararat. Dans ma seconde lettre je donnerai la liste déjà nombreuse de ceux que l'on connait jusqu'à présent parmi ces rois d'Ararti, dont les derniers, devenus souverains directs de la ville et du pays de Van, y ont laissé des monuments de leur puissance. L'étude des noms de provinces, de villes, d'hommes et de dieux de l'Arménie contenus dans les inscriptions assyriennes, et celle de la langue des inscriptions indigènes, prouvent qu'au IX^e^ siècle et jusqu'au VII^e^ le peuple des Arméniens proprement dits n'avait pas encore fait son apparition dans ce pays, qu'il était exclusivement habité par une population primitive, apparentée aux Géorgiens et à certaines races subsistant encore dans le Caucase, population à laquelle s'était déjà superposé et mêlé dans une certaine proportion un élément aryen, mais tout à fait différent des Arméniens, dont l'influence a marqué son empreinte manifeste dans la langue des inscriptions cunéiformes de Van. Au reste, je reviendrai en

détail sur cette question dans ma seconde lettre.

Dans les pays qui furent plus tard l'Atropatène, la Sagartie et la Médie propre, nous ne voyons encore au IX^e^ siècle que des populations purement touraniennes, chez lesquelles tous les noms de pays, de lieux et de personnages se rattachent à la langue médique touranienne de la seconde rédaction des inscriptions achéménides ou à des dialectes étroitement apparentés avec elle, sans aucune trace de mélange d'élément aryen. Le premier plan des États que les Assyriens rencontraient dans cette direction, ceux qui leur étaient limitrophes, se composent à cette époque des suivants:

1° Zamua ou Mazamua (ou) — les deux formes s'échangent — immédiatement au nord du district assyrien d'Arbaxa (l'Arrapachitis de la géographie classique), s'étendant depuis la partie supérieure du cours du fleuve Zabu-anku ou Lycus, à l'est, jusqu'au pays de Kilzi appartenant à la contrée de Na'iri, à l'ouest.

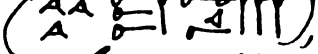
2° Xubuškia ou Xubuskia (ou ), où les armées venues de l'Assyrie pénétraient en franchissant le Zab supérieur ou Lycus (Obélisque de Nimroud, l. 160 : 𒌋. 96); ce pays embrassait toute la chaîne du mont Choathras, séparé du lac dit aujourd'hui d'Ouroumiah par le pays de Kilzan ( ); vers le nord il s'étendait jusqu'à toucher les deux pays de Vanna (voy. la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 159–174 : 𒌋. 96 et 97) et de Musasir (campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 174–190 : 𒌋. 97).

3° Namri (), commençant à la rive gauche du Zab inférieur ou Caprus (Obélisque de Nimroud, l. 93–95 : 𒌋. 92) et occupant toute la partie septentrionale du mont Zagrus (voy. ce que j'en ai déjà dit dans la Zeitschr. für Ägypt. Sprach. und Alterthumskunde, 1870, p. 50). A l'époque dont je vous parle le peuple des Namri s'étendait fort avant dans l'Est. Tous les trois mentionnés sur les monuments portent des noms purement assyriens, et on pourrait voir avec assez grande vraisemblance dans ce peuple un débris de l'antique extension des Nemrodites ou Kouschites de Chaldée (Genes. X, 8–12). On trouverait même un argument de quelque valeur pour les rattacher à ces

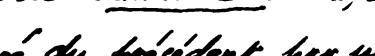
Kouschites chaldéens dans le nom de Tutammū que porte le roi de Namri vaincu (24. en 763 par Tukulti-pal-asar II (voy. Smith, Zeitschr. für Aegypt. Sprach. und Alterthumsk. 1869, p. 9), et dans son analogie avec celui du Teûtapos que la légende mettait en rapport avec Memnon l'Éthiopien (Diod. Sic. II, 22; Syncell. p. 155) ou même du Tiduvès quelquefois donné comme père de Memnon et fondateur de Suse (Strab. XV, p. 728; cf. Syncell. p. 155).

4° Xarxar ( ), situé au sud de Namri, vers le haut Gyndès et le haut Choaspès, dans la Cambadène des géographes classiques (Isidor. Charac. 5), la partie méridionale de la chaîne du Zagros et le mont Bagistan (Diod. Sic. II, 13). Le pays de Xarxar s'étendait également alors fort avant dans l'est, et embrassait une notable portion de ce qui fut plus tard la Médie propre.

En arrière de cette première série de pays, limitrophes de l'Assyrie, si nous tournons les yeux vers l'Atropatène, nous y rencontrons d'abord le pays de Mata ( ), auquel touchent les deux cantons moins importants d'Epiši ( ) et d'Ekummasi ( ) : Stèle de Samši-Bin III, col. 3, l. 26-67 : W. A. I. I, 30 et 31. Le pays de Mata correspond, on ne peut en douter, à celui des Matiani de la géographie classique (Herodot. I, 189; V, 55; Strab. XI, p. 360), au sud du lac d'Ouroumiah. Des indices puissants sont de nature à faire regarder les Matiani comme de race aryenne (voy. George Rawlinson, p. 669 du tome I^er de la traduction d'Hérodote), et en effet il en était resté un rameau en arrière, près du berceau commun de la race, dans la Sogdiane (Plin. VI, 16). Ce serait ainsi le seul peuple aryen qui se serait trouvé dans cette région au IX^e siècle, au milieu de nations toutes d'origine touranienne. Sa présence se rattacherait donc à la première migration, notablement antérieure à celle des Mèdes, qui avait apporté une part d'élément aryen au milieu de l'antique population de l'Arménie, apparentée aux Géorgiens. Ce qui le prouve encore, c'est qu'un troisième rameau des Matiani, associé à certaines tribus des Arméniens, s'était avancé jusqu'aux bords de l'Halys (Herodot. I, 189 et 202; III, 94; V, 49).

Au nord du lac d'Ouroumiah, touchant au pays de Xubuškia (voy. la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 189-194; l. 96 et 97), est le pays de Madaxir (), avec les villes de

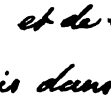
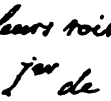
Madayai et de Magdubi. Le pays de Xarru (ou) est limitrophe de celui de Madayai, au sud (voy. la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 159-174 : Lay. 96 et 97); sa position peut donc être déterminée avec confiance à l'est du lac d'Ouroumiah. On mentionne parmi les villes principales Masašuru et Šurdira. Non loin de ce pays, dans la même direction, mais probablement un peu plus au sud, est le pays montagneux de Mesa ( ): voy. la campagne racontée dans la stèle de Šamši-Bin III, col. 2, l. 34-59, et col. 3, l. 1-6 : W. A. I. I, 30. Plus dans l'est, séparé du précédent par une chaîne de montagnes « où se remarquent « trois pics qui se perdent dans le ciel au milieu des nuages et dont un oiseau n'atteindrait « pas le sommet dans son vol » (Stèle de Šamši-Bin III, col. 2, l. 47-49 : W. A. I. I, 30), le dernier plan de l'horizon assyrien de ce côté est occupé par le pays de Girabbunda (ou), pays d'accès difficile mais abondamment peuplé, où l'on signale jusqu'à 500 villes (Stèle citée, col. 3, l. 58 : W. A. I. I, 30), réparties entre plusieurs rois qui résident dans celles de Kinabi, Salaba, Karribuda, Uraš et Ṣibara. La situation de ce pays doit être cherchée dans les montagnes au S.E. de la Mer Caspienne, où les géographes classiques placent les Caduriens (Strab. XI, p. 508 et 523; Ptol. VI, 2, 2 et 5; Pompon. Mel. I, 2; Plin. VI, 15); c'est ainsi que je l'ai déjà marqué dans mon Atlas d'histoire ancienne de l'Orient, pl. X et XI.

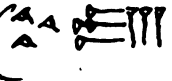
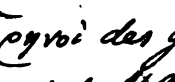
C'est dans une partie de la Sugarție qu'il faut résolument placer le pays d'Arazias ( ), plus reculé dans l'est et touchant à la fois à ceux de Namri et de Xarxar (voy. la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 110-126 : Lay. 93 et 94), ainsi qu'à celui de Mata (Stèle de Šamši-Bin III, col. 3, l. 26-67 : W. A. I. I, 30 et 31); cette position seule répond en effet à l'ensemble des conditions que nous venons d'indiquer. Enfin, plus à l'est encore, en arrière des trois pays d'Arazias, de Namri et de Xarxar, auxquels il touchait par sa frontière occidentale (voy. les trois campagnes racontées sur l'obélisque de Nimroud : 1° l. 110-126; Lay. 93 et 94; 2° l. 159-174 : Lay. 96 et 97; 3° l. 174-190 : Lay. 97), les inscriptions assyriennes du IX^e^ siècle indiquent une vaste contrée, du nom de Barsua ou Parsua ( ou), divisée en cantons indépendants les uns des autres, jusqu'on y compte jusqu'à 27 rois (Obélisque de Nimroud, l. 119 : Lay. 93). Parmi les villes principales de cette contrée, les inscriptions citent Pi, Ria, Šitinaria, Bušta, Šalazamanu et Kinizamanu (Obélisque de

Nimroud, l. 183-186 : obel. 97). Telle qu'on l'indique la situation par rapport aux contrées voisines, le pays de Barsua ou Parsua, du temps de Šalmanu-ašir IV qui y pénétra le premier, occupait bien visiblement la partie orientale de la Sagartie et la province de la Médie propre que les géographes grecs appellent Μηδία Σατηνή (Herodot. VII, 62; Strab. XI, p. 525), le Micâya du texte perse de Behistoun (table I, § 13), Nissaya du texte médique.

La 21e campagne de Šalmanu-ašir IV — que je crois pouvoir rapporter à l'année 842 av. J. C. — présente une importance exceptionnelle pour la géographie et l'histoire. Elle est racontée, malheureusement d'une manière trop succincte, dans les inscriptions de l'obélisque de Nimroud : l. 110-126; obel. 93 et 94. Le roi d'Assyrie et son armée franchirent le Zab inférieur ou Capros, en se dirigeant sur le pays de Xarxar au travers de celui de Namri. Yanzu, fils de Xamban, roi de ce dernier Etat, avait pris la fuite sans attendre les envahisseurs. Les villes de Sirišdax, Bit-Tamul, Bit-Šakki, Bit-Šedi, furent enlevées d'assaut avec « un grand carnage, » mises à sac et livrées aux flammes. On fouilla soigneusement les montagnes voisines, où un grand nombre d'habitants s'étaient réfugiés; tous ceux qu'on y trouva furent tués ou emmenés prisonniers. Du pays de Namri, le monarque assyrien passa dans celui de Barsua et imposa des tributs aux 27 rois qui le gouvernaient. Pénétrant au delà, jusque dans des contrées où aucun de ses prédécesseurs n'avait été, il alla dans le pays d'Amadai ou Madai ( ). Ce fut le terme extrême de l'expédition vers l'est. Au bout de quelque temps on revint de là par le pays d'Arazias dans celui de Xarxar, où recommencèrent des dévastations pareilles à celles qui avaient eu lieu dans le Namri. Des villes de Kuakinda, Tarza-nabi, Ermul et Kinaplila furent prises et incendiées, les habitants égorgés ou réduits en captivité. Yanzu, le roi fugitif de Namri, tomba entre les mains de Šalmanu-ašir, qui le transporta en Assyrie avec sa famille et un grand nombre de captifs.

Sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 242) a reconnu avec toute raison dans le récit de cette campagne la première apparition du peuple aryen des Mèdes dans les guerres de l'Asie Occidentale, avant qu'ils n'aient encore pris possession du pays auquel ils devaient donner leur nom. La présence d'un peuple appelé Madai ou Amadai aussi loin dans l'Est

à cette époque, quand on ne trouve aucune trace d'un nom semblable dans les provinces plus rapprochées de l'Assyrie, décide une question importante et très-agitée sur laquelle les savants ont émis des opinions très-opposées, celle de savoir si le nom de Médie a précédé celui de Mèdes ou réciproquement, s'il existait avant l'invasion du peuple aryen ou s'il fut apporté par celui-ci comme sa propre appellation. M. Oppert (Études asiatiques, p. 171 et suiv.) a supposé que le nom de Médie appartenait d'abord au pays et était d'origine touranienne; il rapproche Mâda du mot accadien mat ou mata ( ou ), « pays. » On peut d'abord objecter à cette opinion que le propre des langues touraniennes, ouralo-finnoises ou ougriennes, comme on voudra les appeler, a toujours été, aussi bien dans cette antiquité reculée que de nos jours, de présenter de grandes différences de vocabulaire entre dialectes parlés dans des lieux très rapprochés, tandis que le mécanisme grammatical reste le même; que par conséquent de la présence d'un mot dans une de ces langues on ne peut pas conclure qu'il existait dans une langue voisine; enfin que les textes jusqu'à présent connus n'offrent aucune trace du mot mat ou mata dans l'idiôme touranien médique. Mais surtout le doute n'est plus possible en présence du texte de Šalmanu-ašir qui nous montre les Mèdes aryens déjà désignés par ce nom avant d'entrer dans la Médie propre.

Au reste, déjà dans le chapitre X de la Genèse (verset 2) מדי a certainement un sens analogue à celui qu'il conserve dans les autres livres de l'Ancien Testament. Il désigne la race iranienne dans son rameau le plus occidental (voy. Knobel, Die Völkertafel der Genesis, p. 71 et suiv.), par opposition au nom de מגוג, cité à côté, qui représente les populations touraniennes dont je viens de parler, et qui les indique encore dans les célèbres prophéties d'Ézéchiel. מגוג y est en effet mis en rapport étroit (Ezech. XXXVIII, 2 et 3; XXXIX) avec ראש, le Raš ( ) des inscriptions cunéiformes, pays situé sur la rive gauche du Tigre, au nord de la Susiane, et avec משך et תובל, le Muškaya ou Muški et le Tabal ( ou ) des textes assyriens, les Μόσχοι et les Τιβαρηνοὶ des géographes grecs, peuples dont la parenté avec les Touraniens de la Médie et de l'Atropatène est hautement indiquée par les noms de leurs villes et de leurs rois dans les documents cunéiformes (voy. George Rawlinson, p. 654 et suiv. du tome Ier de sa traduction d'Hérodote); il est en outre (Ezech. XXXVIII, 6) donné comme voisin de גמר et de תוגרמה, c'est-à-dire des Cimmériens (Gimirrai,

et des Arméniens. Il n'est guère douteux non plus que dans l'histoire babylonienne primitive de Bérose (cfr. Euseb. Armen. Chron. p. 17, ed. Mai) la dynastie Mède représente l'invasion d'un peuple aryen, sans doute d'un rameau des Mèdes proprement dits détaché prématurément vers l'ouest, comme paraissent l'avoir été les Massoï de la Thrace (Thucyd. II, 98; Polyb. X, 41; Liv. Liv. XXVI, 25; Plin. IV, 1 et 18; Strab. VII, p. 316 et 318; Ptol. III, 11, 9) et les Massogètes de l'Asie-Mineure (Strab. VII, p. 295), comme Hérodote dit formellement que l'étaient les Sigynnes (Herodot. V, 9).

Le nom de Mâda appartient donc certainement en propre au peuple aryen qui, à une époque que j'entreprendrai de déterminer tout à l'heure, envahit la Médie; ce fut lui qui l'y apporta. Mais l'étymologie en est fort obscure, à tel point que M. Spiegel n'a point osé en proposer: Erân, p. 45. Bohlen et Ewald, dans leurs Commentaires sur la Genèse, et Gesenius, dans son Thesaurus (au mot מדי), ont proposé de le rattacher au sanscrit madhya, «milieu,» en vertu de l'idée qui faisait considérer la Médie comme le centre de l'Asie (Polyb. V, 44). Mais la rigueur des lois philologiques s'oppose à ce que l'on admette cette opinion, difficilement conciliable, d'ailleurs, avec la forme Markh donnée au nom des Mèdes par les Arméniens (Mos. Choren. II, 43) et cause probable du rapprochement établi par Salluste (Bell. Jugurth. 21) entre Mauri et Medi.

Sir Henry Rawlinson (Commentary on the inscriptions of Assyria and Babylonia, p. 62 et suiv.) a démontré que la situation du pays de Madai ou Amadai, dans le récit des campagnes de Salmanu-âšir IV, répond à la contrée au sud de la Mer Caspienne et de la chaîne de l'Elbourz, que les géographes classiques désignent sous le nom de Media Rhagiana. Et l'éminent assyriologue anglais ajoute cette remarque ingénieuse et féconde qu'un long séjour de la race iranienne dans ces lieux, avant qu'elle ne se répandît au sud sur la Perse et à l'ouest sur la Médie, est nettement indiqué par le premier fargard du Vendidad-Sadé, morceau dont la haute antiquité ne saurait être mise en doute et où les indications sur les séjours du peuple Iranien ne dépassent pas du côté de l'Occident les environs de Rhagæ.

IV.

Si l'on étudie, en effet, après les beaux travaux de MM. Rhode (Die heilige Sage des Zendvolkes, p. 61; 69 et suiv.), Lassen (Indische Alterthumskunde, t. I, p. 526 et suiv.), Spiegel (Avesta, t. I, p. 59-67; Commentar über das Avesta, t. I, p. 1-48) et Haug (Das erste Kapitel des Vendidad, dans Bunsen, Ægyptens Stelle in der Weltgeschichte, t. V, p. 104-137), cette précieuse tradition sur les migrations des Aryas orientaux, présentée sous la forme mythique des créations successives d'Ahuramazda perverties par la funeste influence du mauvais principe, Angrômainyus, on y voit clairement le souvenir d'un mouvement de translation partant du berceau de ces peuples sur le plateau du Pamir, des fameux Airyana-vaêg'ô, et d'abord commun aux deux fractions principales de la race, les Aryo-Indiens et les Iraniens, puis se séparant en deux courants distincts, l'un vers l'Inde, l'autre vers la Médie et la Perse. Dans la seconde partie de la liste, les noms de lieux se rapportant aux deux directions opposées se font enchevêtrées, mais il est possible de les distinguer, et le travail fait on constate que pour l'une et l'autre série ils sont demeurés dans leur ordre ancien. Je ne fais pas ici une étude complète et spéciale de la liste; par conséquent j'y laisserai de côté les noms qui se rapportent exclusivement au courant de migration vers l'Inde, comme Haraqaiti (10e séjour), l'Arachosie, Haêtumat (11e séjour), le bassin de l'Etymander, et Hapta-hêndu (15e séjour), le Sapta-Sindhavas des livres indiens, le lieu de séjour des tribus védiques au-delà de l'Indus. Le reste des noms représentent avec certitude les étapes, classées dans leur ordre géographique régulier, d'une migration qui conduit de l'Airyana-vaêg'ô jusqu'au fond de la Mer Caspienne et l'y termine. Aussi me semble-t-il qu'il n'y a pas moyen de douter que le premier fargard du Vendidad ne soit un des rares morceaux dans les livres attribués à Zoroastre qui se rattachent aux traditions propres des Iraniens occidentaux, Mèdes et Perses, plutôt qu'à celles des Iraniens orientaux, Bactriens et habitants de l'Ariana.

Voici quels sont en effet les lieux successivement créés par Ahuramazda, représentant les étapes de la migration.

2e séjour. — « Gâu, qui est situé dans Cughdhô ... » Ici point

d'hésitation entre les commentateurs ; il s'agit de la Sogdiane, Cugda des inscriptions perses.

3e séjour. — Môuru. La version pehlevie traduit Merv, et tout le monde est d'accord pour reconnaître dans ce nom le pays actuel de Merv, la Margiane des Grecs, Margus en perse.

4e séjour. — « Bâkhdhi, le pays des hautes bannières, » c'est à dire le siège de la royauté. Ici encore les commentateurs sont unanimes ; c'est la Bactriane, Bâkhtris ou Bâkhtaris des inscriptions achéménides.

5e séjour. — Niçâya. L'assimilation de ce nom avec celui de Nisæa des géographes grecs n'est pas douteuse, mais les écrivains classiques signalent deux Nisæa dans les mêmes contrées de l'Asie, celle d'Isidore de Charax (Stathm. parthic. 12) et de Pline (VI, 25), appelée aussi Parthaunisa, dans la Parthyène, sur le lieu où est aujourd'hui Nischapour, et celle de Strabon (XI, p. 509) et de Ptolémée (VI, 10, 4), situé au sud de la Margiane et où s'embranchaient les routes qui menaient de ce pays, d'un côté sur l'Hyrcanie et de l'autre sur la Bactriane (voy. Ritter, Erdkunde, t. VIII, p. 56 et 119). Les savants ont hésité sur la question de savoir à laquelle de ces deux localités s'appliquait le nom de Niçâya dans le texte zend. Mais les mots ajoutés à ce nom, « qui est situé entre Môuru et Bâkhdhi, » ne permettent pas d'adopter une autre opinion que celle de notre grand Eugène Burnouf, reconnaissant ici la Nisæa de Strabon et de Ptolémée.

6e séjour. — Harôyu, faute pour Haraêva (Oppert, Inscriptions des Achéménides, p. 31), « riche en villages » (sur ce dernier sens, voy. Burnouf, Commentaire sur le Yaçna, p. CII). A propos de ce nom les commentateurs sont unanimes ; c'est l'Aria, Haraiva des textes épigraphiques perses.

7e séjour. — « Vaêkereta, qui est situé dans Duzhaka. » Ce nom est un de ceux qui ont le plus embarrassé les commentateurs. La version pehlevie le rend par Kâbul, ce qui est inadmissible. Malgré l'autorité de l'opinion contraire de M. Spiegel (Avesta, t. I, p. 63 ; Commentar über das Avesta, t. I, p. 28), la comparaison avec les phrases Gêum Cughdô-çayanem et Khnentem Vehrkânô-çayanem assure aux expressions Vaêkeretem Duzhakô-çayanem le sens que nous leur donnons et à Duzhaka le caractère d'un nom

géographique. Dès lors il est bien difficile de ne pas le rapprocher de la ville ruinée de Douschak, visitée par le voyageur Christie. C'est ce que font M. Lassen et M. Haug, qui par conséquent reconnaissent le Séïstân actuel dans le 7e séjour des Aryens. Une dernière preuve en est fournie par la mention que le texte fait du Pairikâ nommé Khnâthaiti, qui dans cette contrée s'éleva en antagonisme contre Kereçâçpa. En effet, comme l'a remarqué M. Haug (Mém. cit. p. 132), cette qualification de Pairikâ se rapporte manifestement à la peuplade Kouschite des Paricani, mentionnée dans la même région par les écrivains classiques (Herodot. III, 94; Plin. VI, 16; Steph. Byz. ὁ Παρικανός).

8e séjour. — Urvâ. M. Lassen et M. Spiegel n'ont pas osé proposer ici d'identification; M. Haug, mais en le fondant seulement sur des indices bien peu considérables, voudrait reconnaître le Kaboulistân. Mais j'ai retrouvé le nom sous la forme Urvizan dans les textes assyriens, comme une des stations de la campagne de Tukulti-pal-êsar II dans l'Ariane (Zeitschr. für Ägypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 82). Sa position y est indiquée auprès de Rhagan (Isid. Char. 13; Ptol. VI, 5, 4), dans le canton de la Parthie appelé Apanarchicène (Isid. Char. 13) ou Apavortène (Plin. VI, 18). Cette donnée coïncide de la manière la plus satisfaisante avec la marche indiquée par l'ensemble du texte, car le pays nommé avant Urvâ est la Sacastène, et celui qui vient après l'Hyrcanie.

9e séjour. — « Khnenta, qui est situé dans Vehrkânô. » Sauf M. Haug, dont l'opinion isolée paraît difficile à soutenir, tous les commentateurs considèrent Vehrkânô comme étant ici le nom du pays, et adoptent l'assimilation proposée par Eugène Burnouf (Commentaire sur le Yaçna, p. LXI) avec l'Hyrcanie des Grecs et des Romains, Varkâna des inscriptions perses, Djourdjan d'aujourd'hui. C'est ce que disent également la version pehlevie et Aspendiârji, qui nous apprennent de plus que Khnenta est le nom d'un fleuve de cette contrée. — Ici s'intercalent deux noms appartenant à la migration vers l'Inde, Haraqaiti et Haêtumat; après quoi reprend la série des noms se rapportant à la migration vers l'ouest.

12e séjour. — Ragâ. C'est Rhagæ (Strab. XI, p. 524; Arrian. Exped. Alex. III, 20; Tob. I, 14, III, 7 et passim), qu'Isidore de Charax (Stathm. parthic. 7) appelle « la plus grande ville de Médie, » Ragâ du texte perse de l'inscription

de Behistoun, Rakkan du texte médique. On sait que les ruines, très voisines de Téhéran, portent aujourd'hui le nom de Rai (voy. Ritter, Erdkunde, t. VIII, p. 67). Raghâ reçoit ici l'épithète de thrizanta, « aux trois familles, aux trois chars » (voy. Spiegel, Commentar über das Avesta, t. I, p. 41), et un passage du Yaçna (19, 18) est le commentaire de cette épithète. C'est certainement une allusion à la triple division de la société iranienne primitive (Spiegel, Avesta, t. I, p. IV et VI) et aux trois pères de sang aryen que nous avons reconnus dans l'énumération d'Hérodote. Cette épithète ne peut s'expliquer qu'en admettant que Rhagæ, comme les documents assyriens nous le donnent aussi à penser, fut pendant un certain temps le centre de la nation médique, divisée en ses trois classes.

13e séjour. — Cakhra. L'opinion de M. Lassen, adoptée d'abord par M. Spiegel, qu'il s'agit du lieu nommé Tchikhrem par Firdousi, ne peut plus être conservée, maintenant qu'il est établi que 𐎱𐎢𐎽 était une faute de copiste pour 𐎱𐎢𐎼, nom d'une localité voisine de Schiraz (Spiegel, Commentar über das Avesta, t. I, p. 42). M. Haug propose de reconnaître ici Karkh, à l'ophémié nord-ouest du Khoraçân, et c'est la conjecture la plus vraisemblable.

14e séjour. — Varêna « la carrée. » La version pehlevie traduit par Pataïgar-gar, nom d'une montagne du Tabaristân qui se rattache à la chaîne de l'Elbourz (voy. Anquetil-Duperron, Zendavesta, t. II, p. 366). La tradition des docteurs parsis nous paraît ici fort exacte, comme à M. Spiegel. En effet Varêna correspond avec une régularité philologique rigoureuse au nom de la Χαρηνή de Strabon (XI, p. 514), Χοαρηνή d'Isidore de Charax (Stathm. parthic. 8), Choara de Pline (VI, 17), de même que le zend Vehrkâna au moderne Djourdjan, et le nom d'homme perse Ugravâ au persan Khosrou, grec Χοσρόης. Je m'étonne que ce rapprochement n'ait encore été fait par aucun des commentateurs modernes du Vendidad-Sadé. La Chorêne est placée par les géographes antiques à la sortie du défilé des Portes Caspiennes, du côté du sud. « C'est là, dit le texte, que naquit Thraêtaona, qui tua Azhi Dahâka » (le serpent qui mord : voy. Burnouf, Journal asiatique, 3e série, t. XLV, p. 497 et suiv.). Schîr-ed-dîn, l'historien du Tabaristân, s'est souvenu de cette tradition quand il fait naître Feridoun (forme persane moderne du nom de Thraêtaona) dans un lieu nommé Vereki (p. 11, ed. Dorn); dans un autre passage (p. 13, ed. Dorn) il

lui assigne pour lieu de naissance une localité de Gosch, dans l'appellation de laquelle M. Spiegel (Avesta, t. I, p. 66) a ingénieusement retrouvé un écho de l'épithète de *caθra-gaoša*, « aux quatre angles, » donnée à *Varêna* dans le Vendidad.

Après l'introduction du nom de *Haptа-hendu*, qui nous reporte habituellement bien loin dans l'est, au-delà de l'Indus, par suite de l'enchevêtrement de deux listes d'abord distinctes dont j'ai parlé plus haut, nous arrivons enfin au :

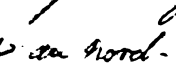
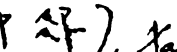
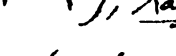
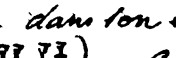
16e séjour. — « Sur le bord de la mer. » Je crois en effet qu'en traduisant ainsi M. Haug a mieux rendu la phrase que les autres interprètes et que les exemples qu'il cite de l'emploi du mot *raγha* (mém. cit. p. 136 et suiv.) justifient pleinement la manière de voir. Il s'agit clairement ici du littoral du Tabaristân sur la Mer Caspienne, au nord de la chaîne de l'Elbourz.

La liste des séjours successivement créés par *Ahuramazda* pour la race iranienne s'arrête ici. Comme l'a très justement remarqué Sir Henry Rawlinson, elle ne comprend aucune position à l'ouest du Tabaristân, le pays des Tapyres de l'antiquité classique, et de la partie de l'Irâk-Adjémy où s'élève aujourd'hui Téhéran, c'est-à-dire de l'antique Médie Rhagienne. Ce pays fut donc pendant un temps assez prolongé, comme l'a conclu le savant anglais avec l'ingénieuse sagacité qui lui est habituelle, le point d'arrivée, le terme de la migration du groupe ethnographique que composent les Mèdes aryens et les Perses. Ce fut aussi pour eux un théâtre de luttes acharnées avec la population qui les avait précédés sur ce territoire par une occupation plus ancienne, avec l'élément des Touryas, antagonistes perpétuels des Aryas, dont la race et la religion étaient pour ces derniers un objet de haine. Des luttes des Touraniens et des Iraniens dans la Médie Rhagienne, qui devaient s'étendre ensuite à la Médie propre et se terminer par l'entier asservissement des fils de Touran aux Mèdes aryens dans toute la vaste région à laquelle ils donnèrent le nom de Médie, ont revêtu la forme mythique du combat de *Thraêtaona*, antique héros ou plutôt personnage divin de la race aryenne — dont la conception était antérieure à la séparation des Aryo-Indiens et des Iraniens, puisque nous le retrouvons dans le *Trita Âptya* des Védas (voy. Roth, *Die Sage*

von Feridun in Indien und Iran, dans la Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. II, p. 216 et suiv.) — contre le serpent Azhi Dahâka. Le caractère historique de la localisation de ce mythe dans le pays voisin de Rhagæ n'a échappé à aucun commentateur et a été particulièrement mis en lumière par sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 248, note 5). Nous venons de constater cette localisation dans le Vendidad Sadé. Elle est conservée dans la légende persane du Moyen-Âge, qui représente les villes de Rei et de Damavend comme les capitales de Féridoun. Chez Firdoûsi, le héros après avoir vaincu Zohâk, le roi aux épaules munies de têtes de serpent, transformation plus moderne de l'antique Dahâka, l'emmène enchaîné et l'emprisonne sous le pic de Damavend, où les magiciens se rendent pour le consulter (Schâh-namèh, V, v. 497-538; t. I, p. 110 et suiv. de la traduction de M. Mohl).

V.

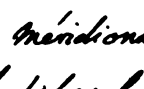
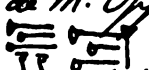
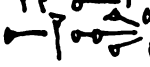
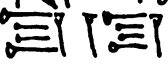
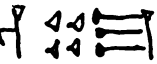
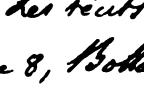
Nous avons vu la première mention des Mèdes apparaître dans les textes assyriens lors de la 24e campagne de Salmanu-âšir IV, en 842 av. J. C., et les indications géographiques qui accompagnent cette mention nous ont fait reconnaître qu'ils n'avaient pas encore à cette époque dépassé les limites de la migration exposée dans le premier fargard du Vendidad-Sadé. Une trentaine d'années après, sous le règne de Bin-lixxuš III — que je crois devoir rapporter aux dates de 816-788 av. J. C. — nous constatons que des changements notables se sont opérés déjà dans la géographie politique et ethnographique des contrées qui s'étendent au nord-est de l'Assyrie.

Dans une précieuse inscription découverte à Nimroud, et que possède le Musée Britannique (W. A. I. I, 35, 1), Bin-lixxuš énumère ainsi les pays « du soleil levant » qui font partie de son empire : « Ellipi ( ), Xaxxar, Araziaš, Mesu (), Madai (), Girabbunda dans son étendue totale, Munna (), Parsua ( ), Allabria ( ), Abdadana (), Ma'ri () avec toutes les tribus d'Andia () dont le site est lointain, le pays des

a montagnes dans toute son étendue jusqu'à la mer du soleil levant." Les derniers mots sont d'une exactitude parfaite et définissent de la manière la plus précise la région à laquelle appartiennent tous ces noms; c'est en effet le vaste plateau de montagnes compris entre l'Assyrie, l'Arménie, la Mer Caspienne, les déserts de Yezd et le pays d'Elam. Comme la plupart de celles qu'on lit dans les textes historiques assyriens, l'énumération est disposée dans un ordre géographique régulier. Bien qu'elle nous offre quelques noms nouveaux, sur plusieurs desquels nous aurons à nous arrêter tout à l'heure, elle en contient en même temps assez qui nous sont déjà connus pour qu'on puisse suivre son ordonnance sur la carte. Elle part de la frontière du pays d'Elam, dont les armes assyriennes n'étaient pas encore parvenues à entamer l'indépendance, et monte d'abord droit vers le nord jusqu'au pays de Girat-bunda, elle passe ensuite en revue les pays situés à l'Orient de cette première ligne, puis finit par ceux qui en sont à l'Occident, touchant à l'Arménie, comme le Ma'ri ou Na'iri et Andiu ou Andia, voisin du pays de Vanna et de la Sagartie (Inscr. des taureaux de Khorsabad, l. 15: Oppert, Inscriptions de Dour-Sarkayan, p. 3; Inscr. des barils, l. 29: W. A. I. I, 36).

Mais cette régularité de l'ordre géographique de l'énumération une fois reconnue, il est impossible de ne pas constater que dans l'intervalle entre la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud et le règne de Bin-lixxuš s'est produit l'échange de positions respectives entre les peuples de Partua et de Madai, qui a déjà frappé les érudits anglais (voy. George Rawlinson, p. 464, note 2, du tome Ier de la traduction d'Hérodote). Ainsi que nous l'avons montré tout à l'heure et qu'il ressort du témoignage formel des inscriptions, jusqu'à la fin du règne de Salmanu-ašir IV, qui y fit encore la 31e campagne, le pays de Partua ou Partua occupe une portion de ce qui fut plus tard la Sagartie, et celui de Madai ou Amadai est situé en arrière par rapport à l'Assyrie, c'est à dire plus loin dans l'est. Mais à partir du règne de Bin-lixxuš III les choses sont changées; le nom de Madai tend toujours à se rapprocher davantage de l'Assyrie et celui de Partua recule dans l'est. Sous Tukulti-pal-ašar II et sous Šar-yukin il est désormais un des pays les plus éloignés dont les Assyriens aient connaissance dans cette direction.

Des savants anglais ont supposé qu'après ce déplacement le nom de Parsua s'appliquait à la Perse. Malgré ce qu'a de séduisante l'analogie

des tons, je ne crois pas cette opinion admissible. La Perse n'est mentionnée que deux fois dans les inscriptions cunéiformes jusqu'à présent connues, par Sar-yukin (Fastes, l. 58) et par Sin-aḫê-eriba (Prisme, col. 5, l. 31 : W. A. I. I, 41), et les deux fois il n'est pas possible de se méprendre sur sa désignation, puisqu'elle est indiquée comme un pays méridional, touchant à Elam. Son nom est écrit Parsuaš () et il ne faut pas le confondre avec celui de Parsua, car les textes les plus positifs placent ce dernier pays beaucoup trop au nord pour qu'il puisse être la Perse. A la suite de M. Oppert, j'ai assimilé ce pays à la Parthie ou Parthyène des Grecs, Parthava  de la version perse des inscriptions des Achéménides, Parsuva  ou Parsuvas  du texte médique, Partu ou  du texte babylonien (Zeitschr. für Ägypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 51), et cette identification ressort d'une façon particulièrement décisive de l'itinéraire de la grande campagne de Tukulti-pal-asar II dans l'Ariane (W. A. I. II, 67, l. 29-32). Elle est aussi indiquée dans l'inscription même de Bin-liqqui III par les deux noms qui accompagnent celui de Parsua et le rapportent à deux districts très voisins, sinon en dépendant. L'un, Abdadana, se trouve aussi à côté de Parsua dans le récit de la campagne de Tukulti-pal-asar II, c'est le pays de la ville qui s'appelle encore aujourd'hui Abadan, dans la portion occidentale de l'antique Parthie (voy. Zeitschr. für Ägypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 51). L'autre, écrit ici Allabria, présente également dans les textes les formes Allabra ( ) et Allabur (). Les récits des campagnes de Sar-yukin (1° Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 8, Botta 73; salle XIV, plaque 10, B. 162; Inscr. des Fastes, l. 36-56. — 2° Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80) le caractérisent très nettement comme le nom d'un canton du nord de la Médie, voisin de la Caspienne. On sait que le nom de la montagne sacrée de l'Airyana-vaêg'ô, Harô-Berezaiti, transporté en beaucoup de lieux divers par les migrations aryennes, a été appliqué entre autres, évidemment pendant le long séjour qu'y firent les Mèdes, à la haute chaîne de montagnes dominant au nord le pays de Rhagæ et le séparant de la Caspienne, chaîne qui s'appelle encore aujourd'hui l'Elbourz. C'est de ce nom de Harô-Berezaiti, perse Harâ-Barzât, que je suis porté à voir dans Allabria une corruption, tenant sans doute à ce que les Assyriens se seront guidés sur la forme que

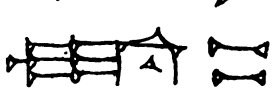
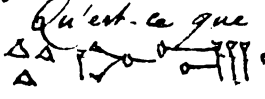
le nom avait revêtu dans l'idiome touranien du peuple de la Médie plutôt que sur celle de l'idiome iranien des hautes classes. Les convenances géographiques sont tout à fait en faveur de l'assimilation d'Allabria à l'Elbourz du Tabaristân. Le r y est déjà changé en l comme dans le persan moderne; nous en verrons un autre exemple dans le nom d'Ellibi. Au reste, M. Kiepert a établi (dans les Beitræge de Kuhn, t. I, p. 38 et suiv.), d'après les noms géographiques fournis par Ptolémée, que la transformation du r du zend et du perse dans un grand nombre de cas en un l, fait qui s'observe également en pehlevi comme en persan moderne, était un des caractères distinctifs du dialecte aryen de la Médie. M. Spiegel (Eran, p. 47) y a vu un effet d'influence sémitique; je crois qu'il faut plutôt y reconnaître l'action du dialecte touranien médique, dont l'organe possédait le son l, inconnu au zend et au perse.

C'est donc avec les Parthes que j'identifie le peuple de Barsua ou Parsua, et dans le changement de position respective de ce peuple avec celui de Madai je vois un de ces remous de populations dont l'histoire des grandes migrations offre un certain nombre d'exemples. Bien que s'étant aryanisés plus tard dans une certaine mesure, les Parthes ne sont pas un peuple aryen d'origine, mais bien un peuple au fond touranien (voy. à ce sujet les curieux détails empruntés aux Assyriaka d'Hérodote, qui ont été conservés par le chronographe byzantin Jean Malalas, p. 26, ed. Dindorf), et grand nombre de siècles après la puissance des Sassanides renverse celle des Arsacides, c'est une nouvelle victoire d'Iran sur Touran. Il est probable que la forme assyrienne Barsua ou Parsua, comme la médique touranienne Parsuva, est celle qui représente le mieux leur nom primitif, et que la forme Parthava, qui a prévalu ensuite, doit son origine aux Perses, lesquels auront ainsi donné au nom des Parthes une signification dans leur propre langue, en le rapprochant de la racine parthu, « plat, large, » zend perethu, sanscrit prthu. C'est de la même façon que du nom des vieux Kouschites d'Elam ils ont fait Uvaja, correspondant au sanscrit svaja, « issu de lui-même, » qui s'est conservé dans le Khouz moderne.

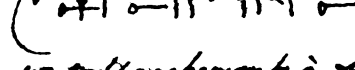
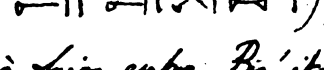
Jusqu'au règne de Šalmanu-ašir IV en Assyrie, c'est-à-dire jusqu'au milieu du IX^e^ siècle avant l'ère chrétienne, les Parthes ou Parsua demeurèrent groupés avec les autres peuples de même race qui occupaient l'Atropatène, la Sagartie et la Médie propre; ils habitaient alors à l'ouest des Mèdes,

arrêtés depuis un certain nombre de générations dans la contrée dont Rhagæ était le centre. Et c'est ce qui explique pourquoi, dans toute la marche racontée au premier fascicule de l'Histoire Ancienne, on ne voit aucun indice que les Iraniens les aient rencontrés sur leur route. Mais dans la seconde moitié du IX^e^ siècle, entre les règnes assyriens de Šalmanu-ašir IV^er^ et de Bin-lixxuš III, un mouvement dont les causes nous sont inconnues, et qui tient peut-être simplement à un accroissement de population, poussa les Mèdes à s'étendre vers l'Occident. Pressés, refoulés par eux, les Parthes trouvèrent dans l'Empire assyrien et dans l'Arménie, dont la puissance était dès lors assez grande pour tenir souvent en échec les armes de l'Assyrie, d'infranchissables barrières à un déplacement vers l'ouest ou vers le sud. Il ne leur resta donc plus d'autre issue que de remonter du côté de l'est, sans doute par le littoral de la Caspienne, de manière à venir occuper les anciens cantons de Čakhra et d'Utrâ, qui furent désormais la Parthie. Grâce à ce contre-courant d'émigration, au lieu d'être comme primitivement le peuple occidental, les Parthes se trouvèrent le peuple le plus oriental, par rapport aux Mèdes étendus dans la direction de l'ouest.

Ce fut le premier acte de la nouvelle migration occidentale des Mèdes, de leur invasion dans la contrée à laquelle ils donnèrent leur nom, et les textes cunéiformes de l'Assyrie rendent déjà le service de nous permettre d'en renfermer le moment initial dans un intervalle de vingt ans, entre 835 (date de la 31^e^ campagne de Šalmanu-ašir, dans le pays de Barsua) et 816. Au reste, l'inscription de Bin-lixxuš III fournit une autre preuve de ce qu'au moment où elle fut gravée la dernière migration des Mèdes était déjà commencée et en voie d'accomplissement. C'est l'apparition d'un nom géographique nouveau, celui d'Ellipi ou Ellibi, inconnu dans les époques plus anciennes et qui tous les règnes postérieurs joue un grand rôle dans l'histoire des guerres assyriennes.

Qu'est-ce que le pays d'Ellibi ou Ellipi ( ou )? Seul jusqu'à présent M. Oppert a tenté de l'assimiler, dans la traduction qu'il a faite conjointement avec M. Ménant de la grande inscription de Šar-yukîn, dite des Fastes. Guidé par une analogie de son fort séduisante au premier abord, il y a vu l'Albanie du pied du Caucase, et c'est cette opinion que j'ai suivie dans mon Manuel d'histoire ancienne.

de l'Orient? Mais aujourd'hui, après un examen plus attentif des éléments de la question, je n'hésite pas à l'abandonner pour la remplacer par une nouvelle, qui me paraît offrir de grandes garanties de certitude. On possède en effet dans les textes des données nombreuses et d'un caractère très positif sur la situation du pays d'Ellibi, et la combinaison de ces données force à y reconnaître un pays bien plus voisin de l'Assyrie que n'est l'Albanie.

Les géographes classiques nous ont conservé trop peu de noms de lieux de la Médie pour que l'on puisse tenter l'anéantissement des quelques villes citées dans les inscriptions comme appartenant à Ellibi, telles qu'Eristana (), l'une des principales, quoiqu'il y ait peut-être un rapprochement à faire entre Ba'stili (), nom d'un des cantons de ce pays (Fastes de Šar-yukin, l. 67; Annales, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80) et la Baliva de Ptolémée (VI, 2, 12). Mais ce sont les indications générales sur la situation de ce pays qui ont plus de valeur. Ellibi est toujours nommé à côté de Madai, et dans un passage des Annales de Šar-yukin il est formellement dit en faire partie (Khorsabad, salle II, plaque 16: B. 80), dans le sens large que prend alors le nom de Madai, s'étendant à toute la Médie propre. C'est un pays habité ou tout au moins dominé par une population aryenne, ainsi que l'établissent les noms de rois, sur lesquels j'aurai à revenir un peu plus loin. Il est limitrophe d'Elam (Fastes de Šar-yukin, l. 119-121; Annales, Khorsabad, salle V, plaque 3, B. 106); en même temps il touche à la fois à Xaxxar (Annales de Šar-yukin, Khorsabad, salle II, plaque 9, B. 74; salle V, plaque 17, B. 118) et à Hamrin (W. A. I. i, 35, l. 14). Il est en outre voisin du pays de Karalla (Annales de Šar-yukin, Khorsabad, salle II, plaque 15, B. 79; salle V, plaque 18, B. 119), qui était limitrophe de l'Atropatène ou en faisait partie, et de Barrua (Cylindre de Bellino, l. 32, l. 63; Prisme de Sin-aḫê-irib, col. 2, l. 21, W. A. I. i, 38), la Vera de Strabon (XI, p. 523), dans les montagnes de la même région (voy. ce que j'ai dit de cette dernière localité, Zeitschr. für Ägypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 61). Ces conditions diverses et si précises ne sont réunies à la fois que sur un seul point, dans le district de la Médie propre où s'élève un peu plus haut Ecbatane, et la convergence de toutes les données que je viens d'énumérer me paraît déterminer la position d'Ellibi en cet endroit avec une exactitude mathématique.

d'hésitation entre les commentateurs ; il s'agit de la Sogdiane, Çugda des inscriptions perses.

3e séjour. — Môuru. La version pehlevie traduit Merv, et tout le monde est d'accord pour reconnaître dans ce nom le pays actuel de Merv, la Margiane des Grecs, Margus en perse.

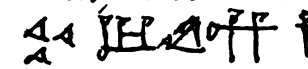
4e séjour. — « Bâkhdhi, le pays des hautes bannières, » c'est à dire le siège de la royauté. Ici encore les commentateurs sont unanimes ; c'est la Bactriane, Bâkhtris ou Bâkhtaris des inscriptions achéménides.

5e séjour. — Nicâya. L'assimilation de ce nom avec celui de Nisæa des géographes grecs n'est pas douteuse, mais les écrivains classiques signalent deux Nisæa dans les mêmes contrées de l'Asie, celle d'Isidore de Charax (Stathm. parthic. 12) et de Pline (VI, 25), appelée aussi Parthaunisa, dans la Parthyène, sur le lieu où est aujourd'hui Nischapour, et celle de Strabon (XI, p. 509) et de Ptolémée (VI, 10, 4), située au sud de la Margiane et où s'embranchaient les routes qui menaient de ce pays, d'un côté sur l'Hyrcanie et de l'autre sur la Bactriane (voy. Ritter, Erdkunde, t. VIII, p. 56 et 119). Les savants ont hésité sur la question de savoir à laquelle de ces deux localités s'appliquait le nom de Nicâya dans le texte zend. Mais les mots ajoutés à ce nom, « qui est situé entre Môuru et Bâkhdhi, » ne permettent pas d'adopter une autre opinion que celle de notre grand Eugène Burnouf, reconnaissant ici la Nisæa de Strabon et de Ptolémée.

6e séjour. — Harôyu, faute pour Haraêva (Oppert, Inscriptions des Achéménides, p. 31), « riche en villages » (sur ce dernier sens, voy. Burnouf, Commentaire sur le Yaçna, p. CII). A propos de ce nom les commentateurs sont unanimes ; c'est l'Aria, Haraiva des textes épigraphiques perses.

7e séjour. — « Vaêkereta, qui est situé dans Daxhaka. » Ce nom est un de ceux qui ont le plus embarrassé les commentateurs. La version pehlevie le rend par Kâbul, ce qui est inadmissible. Malgré l'autorité de l'opinion contraire de M. Spiegel (Aveste, t. I, p. 63 ; Commentar über das Aveste, t. I, p. 28), la comparaison avec les phrases Gâum Çughdô-çayanem et Khnenthem Vehrkânô-çayanem assure aux expressions Vaêkerctem Daxhakô-çayanem le sens que nous leur donnons et à Daxhaka le caractère d'un nom

géographique. Dès lors il est bien difficile de ne pas le rapprocher de la ville ruinée de Douschak, visitée par le voyageur Christie. C'est ce que font M. Lassen et M. Haug, qui par conséquent reconnaissent le Séistân actuel dans le 7e séjour des Aryens. Une dernière preuve en est fournie par la mention que le texte fait du Pairikâ nommé Khnâthaiti, qui dans cette contrée s'éleva en antagonisme contre Kerecâçpa. En effet, comme l'a remarqué M. Haug (Mém. cit. p. 132), cette qualification de Pairikâ se rapporte manifestement à la peuplade Rouschite des Paricani, mentionnée dans la même région par les écrivains classiques (Herodot. III, 94; Plin. VI, 16; Steph. Byz. v° Παρικανοί).

8e séjour. — Urvâ. M. Lassen et M. Spiegel n'ont pas osé proposer ici d'identification; M. Haug, mais en le fondant seulement sur des indices bien peu considérables, voudrait reconnaître le Kaboulistân. Mais j'ai retrouvé ce nom sous la forme  Urivzan dans les textes assyriens, comme une des stations de la campagne de Tukulti-pal-asar II dans l'Ariane (Zeitschr. für Ägypt. Sprach- und Alterthumsk. 1870, p. 82). Sa position y est indiquée auprès de Rhagan (Isid. Char. 13; Ptol. VI, 5, 4), dans le canton de la Parthie appelé Apanarchicène (Isid. Char. 13) ou Apavortène (Plin. VI, 18). Cette donnée coïncide de la manière la plus satisfaisante avec la marche indiquée par l'ensemble du texte, car le pays nommé avant Urvâ est la Sacastène, et celui qui vient après l'Hyrcanie.

9e séjour. — « Khnenta, qui est situé dans Vehrkânô. » Sauf M. Haug, dont l'opinion isolée paraît difficile à soutenir, tous les commentateurs considèrent Vehrkânô comme étant ici le nom du pays, et adoptent l'assimilation proposée par Eugène Burnouf (Commentaire sur le Yaçna, p. LXI) avec l'Hyrcanie des Grecs et des Romains, Varkâna des inscriptions perses, Djourdjan d'aujourd'hui. C'est ce que disent également la version pehlevie et l'Ispendiârji, qui nous apprennent de plus que Khnenta est le nom d'un fleuve de cette contrée. — Ici s'intercalent deux noms appartenant à la migration vers l'Inde, Haraqaiti et Haêtumat; après quoi reprend la série des noms se rapportant à la migration vers l'ouest.

12e séjour. — Ragâ. C'est Rhagæ (Strab. XI, p. 524; Arrian. Exped. Alex. III, 20; Ptol. I, 14, III, 7 et passim), qu'Isidore de Charax (Stathm. parthic. 7) appelle « la plus grande ville de Médie, » Ragâ du texte perse de l'inscription

de Behistoun, Rakkan du texte médique. On sait que les ruines, très voisines de Téhéran, portent aujourd'hui le nom de Rai (voy. Ritter, Erdkunde, t. VIII, p. 67). Raghâ reçoit ici l'épithète de thrizantu, « aux trois familles, aux trois chars » (voy. Spiegel, Commentar über das Avesta, t. I, p. 41), et un passage du Yaçna (19, 18) est le commentaire de cette épithète. C'est certainement une allusion à la triple division de la société iranienne primitive (Spiegel, Aveste, t. I, p. IV et VI) et aux trois pères de sang aryen que nous avons reconnus dans l'énumération d'Hérodote. Cette épithète ne peut s'expliquer qu'en admettant que Rhagæ, comme les documents assyriens nous le donnent aussi à penser, fut pendant un certain temps le centre de la nation médique, divisée en ses trois classes.

13e séjour. — Cakhra. L'opinion de M. Lassen, adoptée d'abord par M. Spiegel, qu'il s'agit du lieu nommé Tchihrem par Firdousi, ne peut plus être conservée, maintenant qu'il est établi que 𐎱𐎢𐎽 était une faute de copiste pour 𐎱𐎢𐎼, nom d'une localité voisine de Schiraz (Spiegel, Commentar über das Aveste, t. I, p. 42). M. Haug propose de reconnaître ici Karkh, à l'extrémité nord-ouest du Khoraçân, et c'est la conjecture la plus vraisemblable.

14e séjour. — Varêna « la carrée. » La version pehlvie traduit par Pataïgar-gar, nom d'une montagne du Tabaristân qui se rattache à la chaîne de l'Elbourz (voy. Anquetil-Duperron, Zendaveste, t. II, p. 366). La tradition des docteurs parsis nous paraît ici fort exacte, comme à M. Spiegel. En effet Varêna correspond avec une régularité philologique rigoureuse au nom de la Χωρηνή de Strabon (XI, p. 514), Χοαρηνή d'Isidore de Charax (Stathm. parthic. 8), Choara de Pline (VI, 17), de même que le zend Vehrkâna au moderne Djourdjan, et le nom d'homme perse Ugravâ au persan Khosrou, grec Χοσρόης. Je m'étonne que ce rapprochement n'ait encore été fait par aucun des commentateurs modernes du Vendidad-Sadé. La Chorène est placée pour les géographes antiques à la sortie du défilé des Portes Caspiennes, du côté du sud. « C'est là, dit le texte, que naquit Thraêtaona, qui tua Azhi Dahâka » (le serpent qui mord : voy. Burnouf, Journal asiatique, 3e série, t. XLV, p. 497 et suiv.). Schir-ed-din, l'historien du Tabaristân, s'est souvenu de cette tradition quand il fait naître Feridoun (forme persane moderne du nom de Thraêtaona) dans un lieu nommé Vereki (p. 11, ed. Dorn); dans un autre passage (p. 13, ed. Dorn) il

lui assigne pour lieu de naissance une localité de Gôsch, dans l'appellation de laquelle M. Spiegel (Avesta, t. I, p. 66) a ingénieusement retrouvé un écho de l'épithète de *caθra-gaoša*, « aux quatre angles, » donnée à *Varêna* dans le Vendidad.

Après l'introduction du nom de *Haptа-hendu*, qui nous reporte subitement bien loin dans l'est, au-delà de l'Indus, par suite de l'enchevêtrement de deux listes d'abord distinctes dont j'ai parlé plus haut, nous arrivons enfin au :

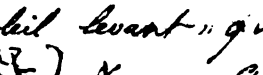
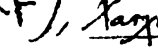
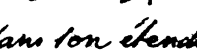
16e séjour. — « Sur le bord de la mer. » Je crois en effet qu'en traduisant ainsi M. Haug a mieux rendu la phrase que les autres interprètes et que les exemples qu'il cite de l'emploi du mot *vâgha* (mém. cit. p. 136 et suiv.) justifient pleinement la manière de voir. Il s'agit clairement ici du littoral du Tabaristân sur la Mer Caspienne, au nord de la chaîne de l'Elbourz.

La liste des séjours successivement créés par *Ahuramazda* pour la race iranienne s'arrête ici. Comme l'a très justement remarqué sir Henry Rawlinson, elle ne comprend aucune position à l'ouest du Tabaristân, le pays des Kaspyres de l'antiquité classique, et de la partie de l'Irâk-Adjémy où s'élève aujourd'hui Téhéran, c'est-à-dire de l'antique Médie Rhagienne. Ce pays fut donc pendant un temps assez prolongé, comme l'a conclu le savant anglais avec l'ingénieuse sagacité qui lui est habituelle, le point d'arrivée, le terme de la migration du groupe ethnographique que composent les Mèdes aryens et les Perses. Ce fut aussi pour eux un théâtre de luttes acharnées avec la population qui les avait précédés sur ce territoire par une occupation plus ancienne, avec l'élément des Touryas, antagonistes perpétuels des Aryas, dont la race et la religion étaient pour ces derniers un objet de haine. Des luttes des Touraniens et des Iraniens dans la Médie Rhagienne, qui devaient s'étendre ensuite à la Médie propre et se terminer par l'entier asservissement des fils de Touran aux Mèdes aryens dans toute la vaste région à laquelle ils donnèrent le nom de Médie, ont revêtu la forme mythique du combat de *Thraêtaona*, antique héros ou plutôt personnage divin de la race aryenne — dont la conception était antérieure à la séparation des Aryo-Indiens et des Iraniens, puisque nous le retrouvons dans le *Trita Âptya* des Védas (voy. Roth, *Die Sage*

von Feridun in Indien und Iran, dans la Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. II, p. 216 et suiv.) — contre le serpent Azhi Dahâka. Le caractère historique de la localisation de ce mythe dans le pays voisin de Rhagès n'a échappé à aucun commentateur et a été particulièrement mis en lumière par sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 248, note 5). Nous venons de constater cette localisation dans le Vendidad Sadé. Elle est conservée dans la légende persane du Moyen-Âge, qui représente les villes de Rei et de Damavend comme les capitales de Féridoun. Chez Firdoûsi, le héros après avoir vaincu Zohâk, le roi aux épaules munies de têtes de serpent, transformation plus moderne de l'antique Dahâka, l'emmène enchaîné et l'emprisonne sous le pic de Damavend, où les magiciens se rendent pour le consulter (Schâh-nameh, V, v. 497–538; t. I, p. 110 et suiv. de la traduction de M. Mohl).

V.

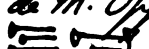
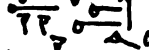
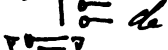
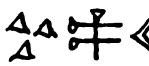
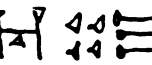
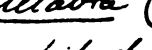
Nous avons vu la première mention des Mèdes apparaître dans les textes assyriens lors de la 24e campagne de Salmanu-âšir IV, en 842 av. J. C., et les indications géographiques qui accompagnent cette mention nous ont fait reconnaître qu'ils n'avaient pas encore à cette époque dépassé les limites de la migration exposée dans le premier fargard du Vendidad-Sadé. Une trentaine d'années après, sous le règne de Bin-lixxuš III — que je crois devoir rapporter aux dates de 816–788 av. J. C. — nous constatons que des changements notables se sont opérés déjà dans la géographie politique et ethnographique des contrées qui s'étendent au nord-est de l'Assyrie.

Dans une précieuse inscription découverte à Nimroud, et que possède le Musée Britannique (W. A. I. I, 35, 1), Bin-lixxuš énumère ainsi les pays « du soleil levant » qui font partie de son empire : « Ellipi (), Xarxar, Arazias, Mesu (), Madai (), « Giratbunda dans son étendue totale, Munna (), Parsua ( ), Allabria ( ), Abdadana ( ), Ma'ri ( ) avec toutes les « tribus d'Andia ( ) dont le site est lointain, le pays des

a montagnes dans toute son étendue jusqu'à la mer du soleil levant." Des derniers mots sont d'une exactitude parfaite et définissent de la manière la plus précise la région à laquelle appartiennent tous ces noms; c'est en effet le vaste plateau de montagnes compris entre l'Assyrie, l'Arménie, la Mer Caspienne, les déserts de Yezd et le pays d'Elam. Comme la plupart de celles qu'on lit dans les textes historiques assyriens, l'énumération est disposée dans un ordre géographique régulier. Bien qu'elle nous offre quelques noms nouveaux, sur plusieurs desquels nous aurons à nous arrêter tout à l'heure, elle en contient en même temps assez qui nous sont déjà connus pour qu'on puisse suivre son ordonnance sur la carte. Elle part de la frontière du pays d'Elam, dont les armes assyriennes n'étaient pas encore parvenues à entamer l'indépendance, et monte d'abord droit vers le nord jusqu'au pays de Girat-bunda, elle passe ensuite en revue les pays situés à l'Orient de cette première ligne, puis finit par ceux qui en sont à l'Occident, touchant à l'Arménie, comme le Ma'ri ou Na'iri et Andiu ou Andia, voisin du pays de Vanna et de la Sagartie (Inscr. des taureaux de Khorsabad, l. 15: Oppert, Inscriptions de Dour-Sarkayan, p. 3; Inscr. des barils, l. 29: W. A. I. I, 36).

Mais cette régularité de l'ordre géographique de l'énumération une fois reconnue, il est impossible de ne pas constater que dans l'intervalle entre la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud et le règne de Bin-lixxuš s'est produit l'échange de positions respectives entre les peuples de Partua et de Madai, qui a déjà frappé les érudits anglais (voy. George Rawlinson, p. 464, note 2, du tome Ier de la traduction d'Hérodote). Ainsi que nous l'avons montré tout à l'heure et qu'il ressort du témoignage formel des inscriptions, jusqu'à la fin du règne de Salmanu-ašir IV, qui y fit encore la 31e campagne, le pays de Partua ou Partua occupe une portion de ce qui fut plus tard la Sagartie, et celui de Madai ou Amadai est situé en arrière par rapport à l'Assyrie, c'est à dire plus loin dans l'est. Mais à partir du règne de Bin-lixxuš III les choses sont changées; le nom de Madai tend toujours à se rapprocher davantage de l'Assyrie et celui de Partua recule dans l'est. Sous Tukulti-pal-ašar II et sous Šar-yukin il est désormais un des pays les plus éloignés dont les Assyriens aient connaissance dans cette direction.

Des savants anglais ont supposé qu'après ce déplacement le nom de Parsua s'appliquait à la Perse. Malgré ce qu'a de séduisante l'analogie

des tons, je ne crois pas cette opinion admissible. La Perse n'est mentionnée que deux fois dans les inscriptions cunéiformes jusqu'à présent connues, par Šar-gukin (Fastes, l. 58) et par Sin-aḫē-eriba (Prisme, col. 5, l. 31 : W. A. I. I, 41), et les deux fois il n'est pas possible de se méprendre sur sa désignation, puisqu'elle est indiquée comme un pays méridional, touchant à Elam. Son nom est écrit Parsuaš ( ) et il ne faut pas le confondre avec celui de Parsua, car les textes les plus positifs placent ce dernier pays beaucoup trop au nord pour qu'il puisse être la Perse. A la suite de M. Oppert, j'ai assimilé ce pays à la Parthie ou Parthyène des Grecs, Parthava  de la version perse des inscriptions des Achéménides, Parsuva  ou Parsuvas  du texte médique, Partu  ou  du texte babylonien (Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 51), et cette identification ressort d'une façon particulièrement décisive de l'itinéraire de la grande campagne de Tuklati-pal-aśar II dans l'Ariane (W. A. I. II, 67, l. 29-32). Elle est aussi indiquée dans l'inscription même de Bin-liqui III par les deux noms qui accompagnent celui de Parsua et se rapportent à deux districts très voisins, sinon en dépendant. L'un, Abdadana, se trouve aussi à côté de Parsua dans le récit de la campagne de Tuklati-pal-aśar II, c'est le pays de la ville qui s'appelle encore aujourd'hui Abadan, dans la portion occidentale de l'antique Parthie (voy. Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 51). L'autre, écrit ici Allabria, présente également dans les textes les formes Allabra et Allabur  . Les récits des campagnes de Šar-gukin (1° Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 8, Botta 73; salle XIV, plaque 10, B. 162; Inscr. des Fastes, l. 36-56. — 2° Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80) le caractérisent très nettement comme le nom d'un canton du nord de la Médie, voisin de la Caspienne. On sait que le nom de la montagne sacrée de l'Airyana-vaêg'ô, Harô-Berezaiti, transporté en beaucoup de lieux divers par les migrations aryennes, a été appliqué entre autres, évidemment pendant le long séjour qu'y firent les Mèdes, à la haute chaîne de montagnes dominant au nord le pays de Rhagæ et le séparant de la Caspienne, chaîne qui s'appelle encore aujourd'hui l'Elbourz. C'est de ce nom de Harô-Berezaiti, perse Harâ-Barzât, que je suis porté à voir dans Allabria une corruption, tenant sans doute à ce que les Assyriens se seront guidés sur la forme que

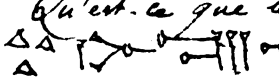
le nom avait revêtu dans l'idiome touranien du peuple de la Médie plutôt que sur celle de l'idiome iranien des hautes classes. Les convenances géographiques sont tout à fait en faveur de l'assimilation d'Allabria à l'Elbourz du Tabaristân. Le r y est déjà changé en l comme dans le persan moderne; nous en verrons un autre exemple dans le nom d'Ellibi. Au reste, M. Kiepert a établi (dans les Beiträge de Kuhn, t. I, p. 38 et suiv.), d'après les noms géographiques fournis par Ptolémée, que la transformation du r du zend et du perse dans un grand nombre de cas en un l, fait qui s'observe également en pehlevi comme en persan moderne, était un des caractères distinctifs du dialecte aryen de la Médie. M. Spiegel (Eran, p. 47) y a vu un effet d'influence sémitique; je crois qu'il faut plutôt y reconnaître l'action du dialecte touranien médique, dont l'organe possédait le son l, inconnu au zend et au perse.

C'est donc avec les Parthes que j'identifie le peuple de Barsua ou Parsua, et dans le changement de position respective de ce peuple avec celui de Madai je vois un de ces remous de populations dont l'histoire des grandes migrations offre un certain nombre d'exemples. Bien que s'étant aryanisés plus tard dans une certaine mesure, les Parthes ne sont pas un peuple aryen d'origine, mais bien un peuple au fond touranien (voy. à ce sujet les curieux détails enfountés aux Ἀσσυριακὰ d'Hérodote, qui ont été conservés par le chronographe byzantin Jean Malalas, p. 26, ed. Dindorf), et grand nombre de siècles après la puissance des Sassanides renverse celle des Arsacides, c'est une nouvelle victoire d'Iran sur Touran. Il est probable que la forme aryenne Barsua ou Parsua, comme la médique touranienne Parsuva, est celle qui représente le mieux leur nom primitif, et que la forme Parthava, qui a prévalu ensuite, doit son origine aux Perses, lesquels auront ainsi donné au nom des Parthes une signification dans leur propre langue, en le rapprochant de la racine parthu, « plat, large, » zend perethu, sanscrit pṛthu. C'est de la même façon que du nom des vieux Kouschites d'Elam ils ont fait Uvaja, correspondant au sanscrit svaja, « issu de lui-même, » qui s'est conservé dans le Khouz moderne.

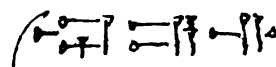
Jusqu'au règne de Šalmanu-ašir IV en Assyrie, c'est-à-dire jusqu'au milieu du IX^e^ siècle avant l'ère chrétienne, les Parthes ou Parsua demeurèrent groupés avec les autres peuples de même race qui occupaient l'Atropatène, la Sagartie et la Médie propre; ils habitaient alors à l'ouest des Mèdes,

arrêtés depuis un certain nombre de générations dans la contrée dont Rhagæ était le centre. Et c'est ce qui explique pourquoi, dans toute la marche racontée au premier paragraphe du présent livre, on ne voit aucun indice que les Iraniens les aient rencontrés sur leur route. Mais dans la seconde moitié du IXe siècle, entre les règnes assyriens de Šalmanu-ašir IVer et de Bin-lixxuš III, un mouvement dont les causes nous sont inconnues, et qui tient peut-être simplement à un accroissement de population, pousse les Mèdes à s'étendre vers l'Occident. Prenés, refoulés par eux, les Parthes trouvèrent dans l'Empire assyrien et dans l'Arménie, dont la puissance était dès lors assez grande pour tenir souvent en échec les armes de l'Assyrie, d'infranchissables barrières à un déplacement vers l'ouest ou vers le sud. Il ne leur resta donc plus d'autre issue que de remonter du côté de l'est, sans doute par le littoral de la Caspienne, de manière à venir occuper les anciens cantons de Čakhra et d'Uruâ, qui furent désormais la Parthie. Grâce à ce contre-courant d'émigration, au lieu d'être comme primitivement le peuple occidental, les Parthes se trouvèrent le peuple le plus oriental, par rapport aux Mèdes étendus dans la direction de l'ouest.

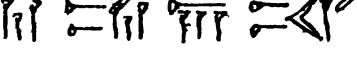
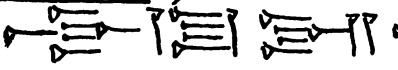
Ce fut le premier acte de la nouvelle migration occidentale des Mèdes, de leur invasion dans la contrée à laquelle ils donnèrent leur nom, et les textes cunéiformes de l'Assyrie rendent déjà le service de nous permettre d'en renfermer le moment initial dans un intervalle de vingt ans, entre 835 (date de la 31e campagne de Šalmanu-ašir, dans le pays de Barsua) et 816. Au reste, l'inscription de Bin-lixxuš III fournit une autre preuve de ce qu'au moment où elle fut gravée la dernière migration des Mèdes était déjà commencée et en voie d'accomplissement. C'est l'apparition d'un nom géographique nouveau, celui d'Ellipi ou Ellibi, inconnu dans les époques plus anciennes et qui tous les règnes postérieurs joue un grand rôle dans l'histoire des guerres assyriennes.

Qu'est-ce que le pays d'Ellibi ou Ellipi (ou )? Seul jusqu'à présent M. Oppert a tenté de l'assimiler, dans la traduction qu'il a faite conjointement avec M. Ménant de la grande inscription de Sar-yukin, dite des Fastes. Guidé par une analogie de son fort séduisante au premier abord, il y a vu l'Albanie du pied du Caucase, et c'est cette opinion que j'ai suivie dans mon Manuel d'histoire ancienne.

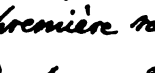
de l'Orient. Mais aujourd'hui, après un examen plus attentif des éléments de la question, je n'hésite pas à l'abandonner pour la remplacer par une nouvelle, qui me paraît offrir de grandes garanties de certitude. On possède en effet dans les textes des données nombreuses et d'un caractère très positif sur la situation du pays d'Ellibi, et la combinaison de ces données force à y reconnaître un pays bien plus voisin de l'Assyrie que n'est l'Albanie.

Les géographes classiques nous ont conservé trop peu de noms de lieux de la Médie pour que l'on puisse tenter l'anéantissement des quelques villes citées dans les inscriptions comme appartenant à Ellibi, telles qu'Eristana (), l'une des principales, quoiqu'il y ait peut-être un rapprochement à faire entre Ba'itili ( ), nom d'un des cantons de ce pays (Fastes de Šar-yukin, l. 67; Annales, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80) et la Baliva de Ptolémée (VI, 2, 12). Mais ce sont les indications générales sur la situation de ce pays qui ont plus de valeur. Ellibi est toujours nommé à côté de Madai, et dans un passage des Annales de Šar-yukin il est formellement dit en faire partie (Khorsabad, salle II, plaque 16: B. 80), dans le sens large que prend alors le nom de Madai, s'étendant à toute la Médie propre. C'est un pays habité ou tout au moins dominé par une population aryenne, ainsi que l'établissent les noms de ses rois, sur lesquels j'aurai à revenir un peu plus loin. Il est limitrophe d'Elam (Fastes de Šar-yukin, l. 119-121; Annales, Khorsabad, salle V, plaque 3, B. 106); en même temps il touche à la fois à Xaxar (Annales de Šar-yukin, Khorsabad, salle II, plaque 9, B. 74; salle V, plaque 17, B. 118) et à Namri (W. A. I. i, 35, l. 14). Il est en outre voisin du pays de Karalla (Annales de Šar-yukin, Khorsabad, salle II, plaque 15, B. 79; salle V, plaque 18, B. 119), qui était limitrophe de l'Atropatène ou en faisait partie, et de Barrua (Cylindre de Bellino, l. 32, l. 63; Prisme de Sin-aḫê-irib, col. 2, l. 21, W. A. I. i, 38), la Vera de Strabon (XI, p. 523), dans les montagnes de la même région (voy. ce que j'ai dit de cette dernière localité, Zeitschr. für Ägypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 61). Ces conditions diverses et si précises ne sont réunies à la fois que sur un seul point, dans le district de la Médie propre où s'élève un peu plus tard Ecbatane, et la convergence de toutes les données que je viens d'énumérer me paraît déterminer la position d'Ellibi en cet endroit avec une exactitude mathématique.

C'est une des assimilations les plus sûres auxquelles se prête la géographie des inscriptions assyriennes.

Mais n'y a-t-il pas à établir un rapprochement entre le nom d'Ellibi ou Elleipi et celui de la montagne qui domine l'emplacement d'Ecbatane? Cette montagne s'appelle aujourd'hui Alvand ou Elvend; les Grecs la désignent par le nom d'Ὄρουλος (Diod. Sic. II, 13; Ptol. VI, 2, 4). Les deux formes dérivent d'un type originaire perse Aruvanda, qui n'est autre qu'un des noms de la géographie mythique de l'Airyana-vaêgô, appliqué par les Mèdes de ce district à une des localités de leur pays. D'après les remarques de M. Kiepert sur la substitution fréquente d'un l au r dans la prononciation propre aux Aryens de la Médie, il est probable qu'ils disaient Aluvanda ou Alvanda pour Aruvanda, comme Halâ-Barzat pour Harâ-Barzat, et que par conséquent la forme moderne représente assez bien leur prononciation. Nous avons vu tout à l'heure qu'Allabria avait de grandes chances d'être une altération de Harâ-Barzat, calquée sur la prononciation populaire; Ellibi est dans le même rapport avec Aruvanda, et représente probablement la manière dont le nom avait été altéré par le peuple touranien, soumis aux classes dominantes aryennes de qui la montagne avait reçu l'appellation de Aruvanda ou Aluvanda. En général, quand il s'agit des noms de lieux de la Médie, il faut tenir grand compte de ces déformations du langage populaire, tenant à la différence de race et d'idiome entre les hautes et les basses classes; ce sont elles que les étrangers ont le plus souvent reproduites. Ainsi, pour le nom de la cité qui devint la capitale de l'Empire des Mèdes, l'Ἀγβάτανα d'Hérodote et l'Ἐκβάτανα des autres écrivains grecs ne rendent qu'imparfaitement la forme régulière et originaire du nom dans la langue perse,  Hâgamatâna, mais ces transcriptions sont calquées sur la forme populaire corrompue,  Aluvatana, qui est celle qu'emploie la seconde version du grand texte de Behistoun (col. 2, l. 56 et 57).

La détermination géographique du site du pays d'Ellibi est, d'ailleurs, tout à fait indépendante de ce rapprochement de noms. On le rejetterait qu'elle n'en demeurerait pas moins entière. Mais de cette détermination géographique résulte nécessairement un fait d'une grande importance pour

l'histoire. C'est que si le nom du pays d'Ellibi est absolument inconnu aux monuments assyriens avant le règne de Bin-lizzuš III, le pays qu'il désigne avait certainement été parcouru, sous un autre nom, par les rois d'Assyrie antérieurs, au moins par Šalmanu-ašir IV. On ne franchit pas partout où l'on veut l'épaisse chaîne de montagnes qui sépare l'Assyrie de la Médie. Les passages y sont en petit nombre, créés par la nature, et de tous les temps ils ont été les mêmes. Deux seulement s'offraient aux Assyriens pour leurs expéditions vers les pays de Barsua et de Madai, et c'est toujours un de ces deux itinéraires qui est indiqué dans les récits de semblables expéditions. A moins de prendre l'Arménie pour base d'opérations, ce qu'ils firent quelquefois, il leur fallait remonter la vallée du Zab inférieur ou Caprus — c'était la route par le pays de Namri — ou bien franchir le défilé des Portes du Zagros et déboucher sur le canton d'Ecbatane — c'était la route par le pays de Xaxxar. Dans la 24e campagne, Šalmanu-ašir IV alla dans les pays de Barsua et d'Amadai par la première route et revint par la seconde (Obélisque de Nimroud, l. 110-126 : d. 93 et 94); dans la 31e campagne il revint de Barsua par Namri (Obélisque l. 174-190 : d. 97), mais cette dernière fois encore il passa par le défilé des Portes du Zagros, qui formait la limite entre Namri et Xaxxar, puisqu'il est dit formellement qu'il déboucha des montagnes à Xalwanu (), la Chaloné (Diod. Sic. XVII, 110) ou Chala (Isidor. Charac. 3) des géographes grecs, l'Albania de la Table de Peutinger, Holwan de nos jours. Il traversa donc nécessairement deux fois le canton d'Ecbatane, et il ne mentionne pourtant pas le pays d'Ellibi qui occupa ce canton à partir du règne de Bin-lizzuš III, tout indique au contraire que le canton en question appartenait alors au pays de Xaxxar, qui s'étendait fort avant dans l'est. La conclusion à tirer de ces faits est rigoureusement indiquée. C'est que la population de langue et d'origine aryenne qui forma l'État d'Ellibi aux dépens de l'ancien territoire de Xaxxar et lui donna ce nom, inconnu jusqu'alors, ne s'y établit que dans l'intervalle entre les règnes de Šalmanu-ašir IV et de Bin-lizzuš III. Nous y trouvons donc un nouvel indice du grand mouvement de populations qui s'opérait alors, une preuve de plus de ce que ce fut entre 835 et 816 que commença l'invasion des Mèdes aryens dans la contrée dont ils firent désormais la Médie.

VI.

J'essaierai dans une autre lettre de bien établir, documents en mains, le caractère des règnes qui suivirent celui de Bin-lixxuš jusqu'au milieu du VIII^e siècle. Ce fut pour l'Assyrie une période de troubles intérieurs et d'affaiblissement de sa puissance extérieure. Salmanu-ašir V (788-778 av. J.C.), dont nous ne possédons pas de monuments mais dont nous connaissons le règne par la Canon des éponymes (W.A.I. ii, 52, 1), fut encore un prince guerrier, qui poursuivit le cours des entreprises heureuses et soutint des luttes fructueuses en Arménie. Mais le temps d'Aššur-edil-il (778-754) fut particulièrement désastreux. C'est au commencement de son règne que je crois pouvoir placer les sixièmes éponymies du Chaldéen Pulu, marquées par une interruption de signes dans la série régulière des éponymes, et l'expédition de ce personnage jusque dans la Palestine. A ce triomphe momentané de Babylone, s'opposant pendant quelques années l'Assyrie, succèdent des révoltes qui éclatent coup sur coup dans les provinces proprement assyriennes, gouvernées par de simples satrapes et non par des rois vassaux, à Libzu, à Guzan, à Arbaxa. C'est seulement en 758 que toutes ces rébellions sont domptées et que l'on peut inscrire dans les annales ces mots: a Paiz dans le pays (W.A.I. ii, 52, 1). Les deux dernières années du règne sont occupées à rétablir l'autorité assyrienne en Syrie. Enfin le roi suivant, Aššur-lixxuš (754-745) est un prince fainéant, qui abandonne le soin des armes et ne fait que deux courtes expéditions dans le pays frontière de Namri. C'est seulement en 744, après une année de troubles inaugurés par la révolte de Kalaχ, que Tuklati-pal-ešar II monte sur le trône et rend aussitôt après son avènement à la puissance guerrière de l'Assyrie une éclat prodigieux, qui par certains points ne sera jamais surpassé.

La période d'un demi-siècle dont je viens d'indiquer en quelques mots la physionomie générale et les principaux événements, présentait des conditions particulièrement favorables pour la tentative de l'invasion d'un peuple nouveau dans les pays de l'est et du nord-est, où la suprématie de l'Assyrie, péniblement exercée et au prix de guerres incessamment renouvelées dans des provinces aussi puissants et aussi batailleurs que Salmanu-ašir IV et Bin-lixxuš III, avait dû être réduite à néant pendant un règne aussi troublé que celui d'Aššur-edil-il et sous un monarque fainéant comme Aššur-lixxuš. En effet les renseignements

fournis par les textes cunéiformes nous permettent d'affirmer que à fut pendant cet espace de temps, que s'achève d'une manière définitive l'invasion médique, déjà commencée sous Bin-kyxr, et la conquête du pays au-delà du Zagros par un peuple aryen.

A partir du règne de Sarkhi-pal-idar II nous voyons le nouvel état de choses complètement contraire à ce qui était du pays du nord-est et de sa géographie politique et ethnographique, ce pays est radicalement différent de ce qu'elle était sous Salmanasar IV et même sous Bin-kyxr, la répartition des races y est désormais à peu près restée jusque nos jours. Les documents géographiques sont très multipliés dans le texte de Sarkhi-pal-idar II, Sar-yukin, Sin-apa-irib et Assar-xy-idi. Ils fournissent tous les traits d'un tableau qui est difficile de comparer de celui que je donnerai tout à l'heure de l'état des mêmes contrées au milieu du IXe siècle, pour faire apprécier l'importance de la révolution dont cette portion de l'Asie avait été le théâtre dans l'intervalle.

Ici je trouve en effet l'Ellipi non plus entre le pays de Namri et de Parsua, mais plus loin qu'auparavant, mais considérablement restreint, n'ayant désormais à revendiquer que les régions de la chaîne de montagnes. Celui de Kampi n'embrasse plus désormais que le canton appelé Kampi par Sidore de Charax, Shahlam-Jarri n'est plus commandé à Kampi, dont le nom subsiste à Kerkhah, étendu à tout son cours, à l'intérieur jusqu'à nos jours. Le pays de Namri, Namri Quant au pays de Namri, son centre est très déterminé par une ville importante, appelée encore aujourd'hui Shahrizour, où l'on voit des ruines d'une ville importante, appelée encore aujourd'hui Shemrah. C'est la seule subsistance bien reconnue, parmi tous les noms du peuple de Namri, et on voit par les bas-reliefs assyriens que cet ethnique fut plus tard sur les rochers de Behistoun, Jerwan, près de Kirkouk, où il doit nécessairement chercher les traces des Cimmériens, appelés Gimirrai dans les inscriptions cunéiformes de Behistoun, mais d'un caractère particulier appelé phénicien par Oppert et Lenormant, et qui est en réalité un caractère particulier à la région, différent de celui de la ville d'Assur, et plus ancien que lui, et qui est appelé par Oppert et Lenormant caractère cunéiforme assyrien, et le plus ancien connu, et le plus ancien connu, et le plus ancien connu

(Flandin, Perse ancienne, pl. 208, A, C, D et E); mais nous ignorons le nom qu'il portait dans la mythologie nationale du peuple qui a exécuté ces bas-reliefs. Dans un d'entre eux, le roi présente au dieu des captifs enchaînés par le col, qui à leur type et à leur costume semblent être des Assyriens. Ces sculptures nous montrent parfaitement que si les monarques ninivites ne parlent jamais que des succès qu'ils ont remportés, ils n'étaient pas toujours aussi heureux qu'ils voulaient bien le dire, et que les lions taillaient souvent dans la peau de Mannu.

Mannu, au temps dont je parle, portait encore des noms particuliers, vassaux de l'Assyrie; le Nairi était gouverné par un satrape ou prophète.

Tout l'ensemble des montagnes au sud du Zagros s'étend alors le nom de Madai, qui ne désigne plus comme à l'origine un canton restreint et reculé, mais comme dans les Perses et les Grecs le vaste pays de la Médie propre ou Media major. Les contrées de Madai, tout en ayant désormais un nom commun, qui révèle son unité ethnographique, ne forment pas encore un Etat unique. Politiquement elle est très divisée, et avec un un grand nombre de petits cantons indépendants, elle renferme plusieurs royaumes d'une certaine importance, qui se coalisent souvent entre eux et avec les Araméens pour résister à l'envahissante domination de l'Assyrie. Les principaux et les plus souvent nommés sont:

1° Kantella (𒆳𒀀𒈬𒁍𒀀 ou 𒆳𒀀𒈬𒁍𒀀) voisin de Mannu et touchant à l'Araxène. Ce royaume n'est qu'à moitié Médique et les noms de la famille régnante dans les inscriptions de Sar-yukin sont empruntés à la langue assyrienne comme ceux des rois de Mannu. On pourrait donc y voir l'extrême frontière de la dernière tribu qui ait su résister avec succès à l'influence assyrienne.

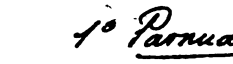
2° Ellipi dont nous avons déjà déterminé la position

3° Bit-Dayaukku (𒆳𒀀𒈬𒁍𒀀) déjà mentionné par Shalmaneser II. Le premier prince de ce pays dont nous ayons connaissance par les inscriptions de Sargon est Dayaukku, sur lequel je reviendrai tout à l'heure.

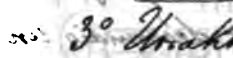
4° Allabria, que nous avons cru pouvoir anéantir à la chaîne de l'Elbourz auprès de Rhagæ.

5° Baksu ( ), cité à plusieurs reprises (M.A.I. II, 67, l. 38, 2. 18, l. 20; Salm. I. 18; Prisme d'Assar-eg-ridon, col. 6, l. 40, M.A.I. I. 1, 86) comme la portion la plus reculée de la Médie. C'est vraisemblablement l'Hécatompylos que Ptolémée (VI, 2, 17) place dans le nord-est de Rhagæ.

Quant aux petits districts indépendants, qui existaient à côté de ces royaumes plus étendus, on trouve dans les Annales de Sar-gukin quelques énumérations d'un certain nombre :

1° Parnuallé (), anéantissement. Le premier élément de ce nom paraît être le même que dans le Paraspéra et le Paravâtra de Ptolémée (VI, 2, 9 et 10).

2° Ulirna ( ).

3° Urakhu (), lequel peut être comparé à l'Arouâna de Ptolémée (VI, 2, 10). Nous reviendrons tout à l'heure sur cette indication.

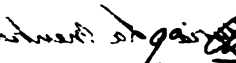
4° Ramanat ( ).

5° Abbarga ( ).

6° Ilyadaa ( ), à rapprocher du nom de la peuplade des Chiadaïoi de Ptolémée (VI, 2, 6).

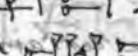
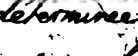
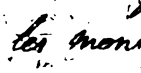
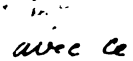
7° Bust ( ).

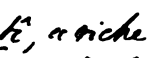
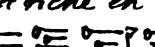
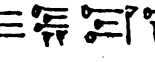
Puis Rhagæ ( ), appelé Aganâ ( ) dans l'inscription des Parthes. C'est le Ecbatane de l'Histoire (III, 1 et 10; VIII, 3 et 5), nom qui, bien qu'ordinaire, n'est en effet impropre de traduire une époque (Dan. VIII, 2, 5) par Hécatompylos, car au temps de Xerxès il y avait déjà bien des siècles que la capitale des Mèdes était anéantie, et d'ailleurs un Mède seul, et non un Arabe, pouvait occuper les hautes fonctions que Haman tenait à la cour de Perse. Ptolémée (VI, 2, 8) mentionne Rhaga ou Rhagia du côté de l'Atropatène.

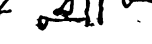
Sunbanda (). C'est vraisemblablement le Sunbaste de la liste des sept Perses de Behistoun (Tabl. II, § 6), la Cambadène d'Isidore de Charax (Stathm. parthic. 5).

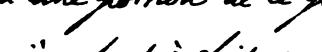
10° Dananu ( ).
11° Arabi ( ), qui est au soleil levant, »

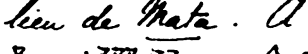
Oppert et Menant ont traduit, dans l'inscription des Fastes, « les Arabes du soleil levant, » mais ce nom, qui désigne un des districts les plus reculés dans l'est, ne peut en rien se rapporter à des Arabes dans la Médie, à laquelle il est dit formellement qu'il appartient. Mais il est facile de trouver une étymologie argenne.

Deux autres passages des mêmes Annales de Sar-gonkin (Khorsabad, salle II, plaque 9, B. 74; salle V, plaque 17, B. 119; plaque 10, B. 75) citent d'autres districts secondaires de la « bords supérieurs de la rivière qui forment le pays d'Anarz ( ), de Bit-Ramatua ( ), « et les bords inférieurs de la rivière où sont situés les pays Sikris ( ), Abrigatu (), Saparda ( ), Uraktu ( ), cinq districts. » La position de ces districts — dont un seul, Uraktu, s'est trouvé déjà dans l'énumération précédente — est assez rigoureusement déterminée par les circonstances dans lesquelles on les nomme. Le premier passage les montre très voisins d'Illibi et de Karkar, avec même pour avoir été réunis avec ce dernier pays sous l'autorité d'un même préfet. Il faut y faire venir le roi d'Anzra des pays de Kubustia et d'Amatia, contrée d'Ouroumiah. La rivière sur laquelle se trouvaient ces districts, l'un plus haut les autres plus bas, ne peut donc être que le Djala de nos jours, Gyndes ou Sellas des géographes classiques, dans son cours supérieur, avant qu'il ne sorti des montagnes de la Médie. Les quelques noms de villes rapportés à ces districts sont manifestement argens, malgré les préformantes assyriennes , hal, « ville, » , bit, « demeure, » dont quelques-uns ont été affectés dans les textes cunéiformes, comme les Assyriens avaient l'habitude de le faire très souvent pour les noms de lieux étrangers : Hal-Sisla ( ), Hal-Indabu (), Uruzza (), Bit-Bagaya (). En effet Indabu est bien manifestement le nom Hendu et Bagaya dérive de baga, « dieu, » de même que le nom de district Ungaia est identique à celui de l'Arachotie, perse Harauvatis, zend Haraqaiti, correspondant

au sanscrit Saraswatî, « riche en eaux ». Quant à Sparda, c'est suivant toute apparence le nom de  Sparda, que les Perses ont appliqué plus tard à la Lydie et aux pays adjacents (Inscr. de Behistoun, table I, l. 6; Inscr. de Nakch-i-Roustam, l. 2), écrit  Sparda dans le texte babylonien de Nakch-i-Roustam et  Isparda dans le texte médique. On en a rapproché avec raison le ספרד de la Bible (Obad. 20). Cependant il est difficile de croire que le prophète Obadiah, contemporain de la grande Captivité (voy. Munk, Palestine, p. 482), parle de Juifs transportés dans la Sparda de l'Asie Mineure, tandis qu'il serait tout naturel d'en voir indiquer dans un des cantons occidentaux de la Médie. Bien est-il à noter Sparda ou Sparda médique que l'arménien le ספרד d'Obadiah, que les Talmudistes ont ensuite interprété par l'Espagne.

Au nord de la vaste contrée de Mada et se rapprochant de l'Arménie, avec laquelle elle entre toujours en confédération particulièrement du temps de Sargon, est un autre pays, formant un royaume d'une certaine importance, celui de Likirtu ou Likartu (ou ). Convenances de position géographique et analogie de noms se réunissent pour y faire reconnaître la Sagartie (Hdt. VII, 2, 6; Steph. Byz. v° Σαγαρτία), des inscriptions perses, Asagartia de la version médique. On objectera peut-être la forme différente Likarta, du texte babylonien de Behistoun; mais cette différence ne doit pas arrêter, à ce que je crois, car on en observe de pareilles pour les noms les mieux déterminés de la géographie des monuments assyriens, quand on les compare aux noms des mêmes pays dans la troisième rédaction des inscriptions achéménides, excepté lorsqu'il s'est agi de Babylone, de l'Assyrie, de l'Élam et de l'Arménie, les rédacteurs babyloniens de la chancellerie de Darius se sont contentés de calquer le plus exactement possible les formes écrites des noms de pays dans le texte perse qu'ils avaient à traduire, sans se donner la peine de rechercher la forme que ces mêmes noms avaient pu revêtir dans les documents de l'époque assyrienne ou chaldéenne, et de là est née une discordance étrange. Constantes, les anciennes transcriptions assyriennes étant faites d'après l'oreille, d'après la prononciation, non pas d'après l'orthographe écrite. Ce qui confirme encore mon identification de Likirtu ou Likartu avec la Sagartie médique, c'est que dans les documents relatifs

à la campagne de Tuklati-pal-aśar II dans l'Ariane le nom de la Sagartie persique (Herodot. I, 125), où une portion de ce peuple était demeurée dans son ancien berceau, est écrit d'une manière tout à fait analogue,  Zikruti (voy. ce que j'en ai dit dans la Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 52). Ainsi le peuple, d'origine perse (Herodot. VII, 85) des Sagartiens se montre entre la Médie propre et l'Atropatène au même temps que le nom de Médie prend le sens étendu qu'il conservera désormais. Ce peuple, dont on ne voit aucune trace dans les guerres antérieures où sa place est occupée par le pays d'Arazias — lequel disparaît de l'histoire à partir du temps de Tuklati-pal-aśar — le peuple, dis-je, s'était donc associé à la grande migration des Mèdes et était venu dans l'ouest avec eux.

A l'époque dont j'essaye de crayonner la géographie, nous retrouvons le pays des Matiani dans la même situation qu'au IX^e^ siècle, dans celle où les Grecs et les Romains le connaîtront aussi; mais alors son nom s'écrit avec une orthographe légèrement différente de celle des temps plus anciens, Matti ( ) au lieu de Mata. A côté de ce pays est celui de Barrua (), qui correspond certainement au canton de la Vera de Strabon (XI, p. 523). D'autres districts indépendants et de fort petite étendue se groupent aux environs, entre autres celui de Sangibuti ou Bit-Sangibuti (— Khorsabad, salle II, plaque 12: B. 76 — qu'un itinéraire de Tuklati-pal-aśar II met entre Namri et Barrua (voy. Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 50). En général toute cette partie méridionale de l'Atropatène se montre à nous alors dans un état de morcellement. Il en est de même de la partie septentrionale de la dite région, entre le lac d'Ouroumiah et la Mer Caspienne. Je ne tenterai pas, du reste, de fixer la position respective des nombreux districts ou petits cantons indépendants, appartenant certainement à cette contrée, dont les noms figurent dans les textes. Des données manquent pour permettre d'arriver dans un semblable travail à un résultat quelque peu solide, et d'ailleurs ce serait sortir de mon sujet. Remarquons seulement que la plupart de ces noms appartiennent à la langue des vieilles populations touraniennes. La migration aryenne ne s'était donc pas étendue jusque là, et en effet dans les montagnes entre l'Atropatène et l'Arménie, au nord des Mardes et des Margasiens, il se maintint toujours un noyau de population

Nord-arzyenne, puisque les habitants de ces montagnes sont appelés par les géographes grecs Arzaciéens (Strab. XI, p. 507, 508 et 514; Ptol. VI, 2, 5°; Plin. VI, 16).

Quant à la région qui va rejoindre le lac de Ván, dans l'ouest du lac d'Ouroumiah, nous y voyons encore, à l'époque qui nous occupe, le pays de Xubuškia, considéré alors comme se rattachant au Na'iri, et à côté celui d'Andia ou Andiu, touchant au pays de Vanna.

VII.

Telle se présente dans les monuments la géographie des pays à l'est et au nord-est de l'Assyrie depuis le milieu du VIII^e^ siècle. Vous voyez combien elle diffère de la géographie des mêmes pays dans le siècle précédent. Au point de vue de la distribution des races, c'est déjà l'état de choses qui se conservera jusque sous les Achéménides et qu'Alexandre trouvera intact au moment de son expédition. La conquête de la Médie entière par les Mèdes aryens est dès lors accomplie et la population primitive des Touraniens est soumise aux nouveaux envahisseurs.

Ces changements successifs de la géographie politique et de l'ethnologie, que les inscriptions assyriennes nous ont mis à même de suivre pas à pas par des renseignements échelonnés à des dates précises, prouvent que l'invasion des Mèdes dans les pays à l'ouest de Rhagæ, leur séjour antérieur, commencée un peu avant le règne de Bin-lixuš III, se précipite dans la période qui suivit ce prince, favorisée par l'affaiblissement momentané de la puissance assyrienne, et devint complète peu avant l'avénement de Tiglath-pal-asar II. Or, ce prince monta sur le trône en 744, et nous avons vu plus haut que les calculs concordants d'Hérodote et d'Alexandre Polyhistor — ces derniers empruntés suivant toute apparence à Bérose — rapportent entre 750 et 745 av. J. C. l'événement célèbre dans l'histoire de l'Asie sous le nom de Révolte des Mèdes. Nous avons constaté aussi que les documents consultés par Ctésias assignaient la même date à cet événement, dont l'honneur était attribué à Arbace et dont le système de l'histoire officielle des Perses grossissait l'importance, en y rattachant la destruction de Ninive, postérieure de plus d'un siècle, afin de faire dès lors passer l'empire de l'Asie aux Mèdes, dont ils se prétendaient les héritiers légitimes; car nous avons reconnu, après Volney, au moyen de quel doublement

artificiel de la liste des rois le médecin d'Artaxerxès Mnémon était parvenu à reculer d'un siècle et demi la Révolte des Mèdes.

Un tel nom assigné à cet événement est certainement inexact et ne provient pas des annales assyriennes ou babyloniennes, nous pouvons l'affirmer, car il change complètement le caractère des faits, dont le déchiffrement des textes cunéiformes permet aujourd'hui de bien discerner la véritable nature. Il n'y eut pas de révolte des Mèdes, puisqu'ils n'avaient jamais été définitivement soumis par les Assyriens, qui avaient à peine touché leur territoire de Rhagès dans de rares et lointaines expéditions. C'est même seulement après cette prétendue révolte que les monarques de Ninive tentèrent de subjuguer les Mèdes, devenus leurs proches voisins, et soumirent pour quelque temps une partie d'entre eux au tribut. Aussi aucun de ces rois ne qualifie-t-il dans ses inscriptions les Mèdes de rebelles, épithète que pourtant ils ne se font pas faute d'employer à plus ou moins juste titre; et même Sin-axê-irib et Aššur-ax-idin, en parlant de certains cantons de la Médie où ils allèrent guerroyer, disent en termes formels qu'ils n'avaient jamais été soumis à leurs prédécesseurs (1° Sin-axê-irib, Cylindre publié par Grotefend, l. 34; 2° Aššur-ax-idin, Prisme, col. 4, l. 10 et 32: W. A. I. 2, 46). Mais s'il n'y eut pas révolte, il y eut précisément à la date indiquée par Hérodote et par Alexandre Polyhistor, ainsi que par les documents que falsifia Ctésias, invasion des Mèdes aryens et conquête par eux de la région dont ils firent désormais la Médie. La coïncidence des dates est si frappante qu'elle ne peut être fortuite, et je ne doute pas, pour ma part, que ce ne soit cette invasion du peuple Aryen constituant depuis lors les classes dominantes qui ait été transformée plus tard, dans la tradition orale de la Médie recueillie par l'historien d'Halicarnasse, en une révolte heureuse contre le joug assyrien, par ce que les monarques de Ninive avaient en effet étendu leur autorité sur les pays conquis par l'invasion, alors qu'ils n'étaient habités que par la population touranienne primitive. Il n'est pas rare de voir la tradition, quand une fois vainqueurs et vaincus commencent à se fusionner dans un seul peuple, déguiser la conquête étrangère en la présentant comme une revendication du pouvoir par des ayants-droit légitimes, c'est ainsi que dans le Péloponnèse l'invasion dorienne est devenue le Retour des Héraclides, et la même chose s'est produite pour les Pândava dans la légende épique de l'Inde

Gangétique : voy. mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. III, p. 513-519.

Comme il était naturel après les événements qui venaient de s'accomplir dans ce pays, après l'invasion d'un peuple nouveau et guerrier encore dans tout l'élan de la conquête, qui devait tendre à propager la migration dans l'ouest et devenait, par suite, un danger menaçant pour l'Assyrie elle-même, la Médie fut pendant un certain temps, à la suite des événements qui s'y étaient opérés, une des principales préoccupations des monarques assyriens. Pendant un demi-siècle ils multiplièrent les expéditions pour la subjuguer, ils y réunirent en partie, sans pourtant jamais parvenir à en rendre la soumission bien solide et bien durable. Du moins, ils y remportèrent des succès militaires considérables, arrêtèrent pour quelque temps toute nouvelle expansion des Mèdes en dehors des pays où ils venaient de se fixer, parcoururent en armes les principaux districts de la Médie et les contraignirent à de nombreuses reprises à se racheter par des tributs, bien que le paiement de ces tributs n'ait jamais été assez régulier ni assez constant pour que les rois placés à la tête des petits États médiques énumérés par nous tout à l'heure aient été inscrits sur les listes des tributaires habituels. En sorte que, ainsi que l'a déjà remarqué sir Henry Rawlinson, le demi-siècle qui succéda à la prétendue Révolte des Mèdes, c'est à dire à l'événement que la tradition représenta plus tard comme l'affranchissement de la Médie de tout joug étranger, fut au contraire le moment où l'influence des armes de l'Assyrie s'exerça avec le plus de force et de continuité sur ce pays.

Dès la seconde année de son règne, en 743, Tiglath-pal-asar II, qui dans sa première année avait fait reconnaître la suzeraineté assyrienne le long du cours inférieur de l'Euphrate et du Tigre jusqu'au Golfe Persique, se tourna vers la région du Zagros comme vers l'un des côtés qui réclamaient les premiers son attention. Il attaqua d'abord le pays de Namri et son roi, nommé Tutammu. La ville de Kinali, capitale de ce pays, fut prise à deux fois, la contrée dévastée, et les Assyriens y firent un butin très considérable : voy. Smith, Zeitschr. für

Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1869, p. 9. Le Mannéa une fois réduit de telle façon qu'il ne se relèvera plus et que dans les règnes postérieurs on ne le verra jamais manifester même une velléité de résistance, le roi d'Assyrie franchit en personne les montagnes par la haute vallée du Caprus, subjugua l'Atropatène et s'avançant par le bord de la Mer Caspienne vers le pays de Partua, la Parthie, poursuivit au-delà de ce pays la grande campagne dans l'est, qui le mena, suivant moi, jusqu'aux rives de l'Indus. J'ai étudié cette campagne dans la Zeitschr. f. Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 48-55 et 69-71. Mais pendant que Tuklati-pal-ašar conduisait lui-même cette expédition lointaine, son lieutenant, nommé Aššur-dannin-aḫi dans les inscriptions qui racontent la guerre et Nabu-dann-nâni dans le Canon des éponymes, s'avança au-delà des Portes du Zagros à la tête d'une autre armée. Il parcourut victorieusement la Médie dans toute son étendue et y pénétra jusqu'au pays de Bikni : W. A. I. II, 67, l. 42; l. 18, l. 19 et 20. Les résultats de cette campagne furent suffisants, paraît-il, pour écarter toute crainte du côté de la Médie pour le reste du règne, car Tuklati-pal-ašar n'y recommença pas d'expédition. Mais ils avaient plutôt éloigné le danger d'une invasion des Mèdes à l'ouest de la barrière du Zagros qu'amené une soumission réelle, car nous ne voyons aucun prince de la Médie nommé parmi les nombreux tributaires qui apportèrent leurs présents en 737 (l. 80; 45; 69, 2; 69, 1; 67, 1) ou parmi les rois vaincus qui se rendirent, en 731, à la Cour plénière tenue par Tuklati-pal-ašar à Damas (II Reg. XVI, 10; W. A. I. II, 67, l. 57-63); ceux-ci appartiennent tous à l'Arménie et aux pays adjacents, à la Syrie, à la Palestine et à l'Arabie.

VIII

Nous n'avons malheureusement aucun document sur les guerres qui durent occuper le court règne de Šalmanu-ašir V. et par conséquent nous ignorons s'il eut ou non affaire à la Médie. Mais les annales de son successeur Sar-yu-kin relatent de nombreuses expéditions dans ce pays, où le vainqueur de Samarie porta ses armes plus souvent qu'aucun autre monarque

assyrien. C'est alors qu'il établit dans les cités des Mèdes une partie des captifs qu'au début de son règne il avait emmenés de la capitale d'Israël, transplantant les autres sur les bords du Xabour, le fleuve du pays de Gozan : II Reg. XVII, 6; XVIII, 11. Le livre de Tobie, qu'il faut étudier dans la version des Septante plutôt que dans celle de S. Jérome, laquelle en diffère assez notablement, et dont la rédaction, telle que nous la possédons, n'est certainement pas antérieure au temps d'Alexandre, mais qui contient cependant des données historiques dignes d'une sérieuse attention, trace le tableau de la vie de ces déportés d'Israël répandus dans les diverses parties de la Médie sous le règne de Sar-yukin et sous les princes qui suivirent : Tob. I, 14; III, 7; VII et IX. Il en montre des colonies à Ecbatane et jusqu'à Rhagæ, et le témoignage de ce livre doit être d'autant moins rejeté que nous allons le voir parfaitement conforme à la réalité de l'histoire quand il représente le frère de Tobie, qui a fixé sa demeure à Ninive, allant facilement à Rhagæ sans sortir des pays où s'étend le pouvoir du roi d'Assyrie, tant que vit le conquérant d'Israël (Tob. I, 14; voy. les versets 14-17 du chap. I dans le texte de la Vulgate), mais tous son fils Sin-aḫé-eriba ne pouvant plus communiquer librement avec la Médie, désormais séparée de l'Assyrie (Tob. I, 15).

La première guerre de Šar-yukin en Médie eut lieu dans la 6e année de son règne, en 716 av. J.-C. Ursa, roi d'Ararti (l'Arménie de l'Ararat), qui fut l'un des plus redoutables et pendant plusieurs années le plus infatigable antagoniste du souverain de l'Assyrie, avait groupé dans une confédération contre ce souverain les États du mont Mildiš et de Vanna, en Arménie, de Karalla, de Zikirtu et d'Allabria, en Médie, qui tous nous sont maintenant bien connus. Aza, roi de Vanna et successeur d'Iranzu, fut assassiné, comme partisan de l'Assyrie, par des conspirateurs qui proclamèrent son frère Ullusun. Le roi assyrien marcha sur le pays de Vanna et y remporta une victoire signalée, dans laquelle Bagadatti, roi du mont Mildiš, tomba entre les mains. Il le fit écorcher vivant sur le lieu même où Aza avait été assassiné. Ullusun, craignant un tort pareil, s'empressa de se soumettre à Šar-yukin, qui lui reconnut le titre royal. Mais à peine les Assyriens commençaient-ils à s'éloigner que Ullusun, changeant brusquement de conduite, refusait hommage à Ursa, roi d'Ararti. Le roi d'Assyrie revint immédiatement

Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1869, p. 9. Le Manaï une fois réduit de telle façon qu'il ne se relèva plus et que dans les règnes postérieurs on ne le vit jamais manifester même une velléité de résistance, le roi d'Assyrie franchit en personne les montagnes par la haute vallée du Caprus, tributaire de l'Atropatène et s'avançant par le bord de la mer Caspienne vers le pays de Parsua, la Perse, poursuivit au-delà de ce pays la grande campagne dans l'est, que le mena, suivant moi, jusqu'aux rives de l'Indus. J'ai étudié cette campagne dans la Zeitschr. f. Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 48-55 et 69-71. Mais pendant que Tuklati-pal-ašar conduisait lui-même cette expédition lointaine, son tartan, nommé Aššur-dannin-anni dans les inscriptions qui racontent la guerre et Naba-dannin-anni dans le Canon des éponymes, s'avança au-delà des Portes du Zagros à la tête d'une autre armée. Il parcourut victorieusement la Médie dans toute son étendue et y pénétra jusqu'au pays de Bikni : W. A. I. II, 67, l. 42; l. 18, l. 19 et 20. Les résultats de cette campagne furent suffisants, paraît-il, pour écarter toute crainte du côté de la Médie pour le reste du règne, car Tuklati-pal-ašar n'y recommença pas d'expédition. Mais il avait sûrement éloigné le danger d'une invasion des Mèdes à l'ouest de la barrière du Zagros qu'amené une soumission réelle, car nous ne voyons aucun prince de la Médie nommé parmi les nombreux tributaires qui apportèrent leurs présents en 737 (l. 50, 45; 69, 2; 69, 1; 67, 1) ou parmi les rois vaincus qui se rendirent, en 738, à la Cour plénière tenue par Tuklati-pal-ašar à Damas (II Reg. XVI, 10; W. A. I. II, 67, l. 57-63); ceux-ci appartiennent tous à l'Arménie et aux pays adjacents, à la Syrie, à la Palestine et à l'Arabie.

VIII

Nous n'avons malheureusement aucun document sur les guerres qui durent occuper le court règne de Šalmanu-ašar V. et par conséquent nous ignorons s'il eut ou non affaire à la Médie. Mais les annales de son successeur Sar-gu-kin relatent de nombreuses expéditions dans ce pays, où le vainqueur de Samarie porta ses armes plus souvent qu'aucun autre monarque

assyrien. C'est alors qu'il établit dans les cités des Mèdes une partie des captifs qu'au début de son règne il avait emmenés de la capitale d'Israël, transplantant les autres sur les bords du Xabour, le fleuve du pays de Gozan » : II Reg. XVII, 6; XVIII, 11. Le livre de Tobie, qu'il faut étudier dans la version des Septante plutôt que dans celle de S. Jérome, laquelle en diffère assez notablement, et dont la rédaction, telle que nous la possédons, n'est certainement pas antérieure au temps d'Alexandre, mais qui contient cependant des données historiques dignes d'une sérieuse attention, trace le tableau de la vie de ces déportés d'Israël répandus dans les diverses parties de la Médie sous le règne de Sar-yukin et sous les princes qui suivirent : Tob. I, 14; III, 7; VII et IX. Il en montre des colonies à Ecbatane et jusqu'à Rhagæ, et le témoignage de ce livre doit être d'autant moins rejeté que nous allons le voir parfaitement conforme à la réalité de l'histoire quand il représente le frère de Tobie, qui a fixé sa demeure à Ninive, allant facilement à Rhagæ sans sortir des pays où s'étend le pouvoir du roi d'Assyrie, tant que vit le conquérant d'Israël (Tob. I, 16; voy. les versets 14-17 du chap. I dans le texte de la Vulgate), mais tous son fils Sin-aḫê-eriba ne pouvant plus communiquer librement avec la Médie, désormais séparée de l'Assyrie (Tob. I, 15).

La première guerre de Šar-yukin en Médie eut lieu dans la 6e année de son règne, en 716 av. J.-C. Ursa, roi d'Ararti (l'Arménie de l'Ararat), qui fut l'un des plus redoutables et pendant plusieurs années le plus infatigable antagoniste du souverain de l'Assyrie, avait groupé dans une confédération contre ce souverain les États du mont Mildiš et de Vanna, en Arménie, de Karalla, de Zikirtu et d'Allabria, en Médie, qui tous nous sont maintenant bien connus. Aza, roi de Vanna et successeur d'Iranzu, fut assassiné, comme partisan de l'Assyrie, par des conspirateurs qui proclamèrent son frère Ullusun. Le roi assyrien marcha sur le pays de Vanna et y remporta une victoire signalée, dans laquelle Bagadatti, roi du mont Mildiš, tomba entre les mains. Il le fit écorcher vivant sur le lieu même où Aza avait été assassiné. Ullusun, craignant un sort pareil, s'empressa de se soumettre à Šar-yukin, qui lui reconnut le titre royal. Mais à peine les Assyriens commençaient-ils à s'éloigner que Ullusun, changeant brusquement de conduite, refusait hommage à Ursa, roi d'Ararti. Le roi d'Assyrie revint immédiatement

sur ses pas et infligea à ses ennemis une sanglante défaite à Izirtu, dans le pays de Ma'iri. Illasun implora et obtint de nouveau son pardon; Aššur-lik, roi de Karalla, fut fait prisonnier et écorché vif. Des principaux habitants de son pays, et entre autres d'Allabria, avec leur roi Itti, furent transportés à Xamatte (Hamath) en Syrie (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 8, B. 73; salle XIV, plaque 10, B. 162; Inscr. des Fastes, l. 36-56). Le supplice d'Aššur-lik, roi de Karalla, est représenté dans un bas-relief de la salle VIII du palais de Khorsabad: Botta, Monument de Ninive, pl. 120.

Pendant ce temps, le pays de Xaxar s'était soulevé et avait obligé son gouverneur, un indigène nommé Kibaba, à rendre hommage à Dalta, roi d'Elib. Son expédition d'Arménie et d'Atropatène terminée, Sar-yukin se rendit dans ce pays qu'il châtia durement et soumit à l'autorité de magistrats directement assyriens; la capitale fut fortifiée et reçut une garnison assyrienne, avec le nom nouveau de Ker-Sargukin, "la forteresse de Sar-yukin." Ce fut alors que le roi d'Assyrie conquit pour la première fois les districts du haut Gyndès, dont la tribu arabe nous a occupé tout à l'heure, et les réunit à la satrapie de Xaxar, non sans imposer, au cours de leurs dieux, le culte d'Aššur. Pendant que Sar-yukin était dans ce pays, il y reçut les tributs de vingt-huit des villes principales de la Médie: Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 9, B. 74, salle V, plaque 9, B. 119; Inscr. des Fastes, l. 61-64.

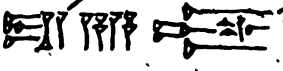
L'année suivante (715), après une nouvelle campagne en Arménie contre Ullusun de Kumu et Urza d'Uraršu, après avoir aussi parcouru victorieusement les pays de Ma'iri et d'Andia, d'où il tira des tributs considérables, le roi d'Assyrie descendit sur les districts de la Médie qu'il avait pillés un an auparavant sous l'autorité du préfet de Xaxar et qui s'étaient révoltés. Il y établit, pour les tenir en bride, dans les villes de Sikin, Indaw, Amgara et Bagaya des forteresses assyriennes, qui furent nommées Ker-Nabu, Ker-Sin, Ker-Bin et Ker-Ištar. Quant à la capitale de Xaxar, appelée désormais officiellement Ker-Sargukin, les fortifications en furent encore augmentées afin d'en faire une tête toujours armée du côté de la Médie: Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 18, B. 74 bis; Inscr. des

Fastes, l. 64-67.

la huitième année du règne (714), qui mit fin aux guerres d'Arménie par la défaite complète et le suicide de l'intrépide Rusa d'Urartu, s'ouvrit par une campagne dans le pays de Zikirtu, allié aux Arméniens (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 12, B. 76), et par l'occupation des districts du sud de l'Atropatène environnant celui de Sangibuti (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaques 12 et 13, B. 76 et 77). La Médie propre ne fut pas attaquée cette année, mais des tributs en furent envoyés au roi d'Assyrie (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 11, B. 75).

Dans la neuvième année (713), nous trouvons, au contraire, une grande expédition en Médie, dans les pays d'Ellibi, Bit-Dayaukku et Karalla. Les gens de Karalla s'étaient révoltés, avaient chassé les magistrats assyriens chargés de les gouverner et placé sur le trône Amitarši, frère de l'Assur-lik écorché vif trois ans auparavant. Šar-yukin défit le roi rebelle et le chassa du pays: Inscr. des Annales, Khorsabad, salle V, plaque 18, B. 120. Malheureusement le récit de la guerre dans le pays de Bit-Dayaukku, lequel eût été le plus précieux pour l'histoire, est aujourd'hui perdu; la plaque 15 de la salle II de Khorsabad, où il était gravé, n'a pas été retrouvée, et la plaque 14 de la salle V (B. 116) est tellement mutilée qu'on n'en peut rien tirer de suivi. Pour ce qui est du pays d'Ellibi, une portion de ce pays s'était insurgée contre le roi Ballu, fidèle au vasselage de la Couronne d'Assyrie; l'autorité de ce prince y fut rétablie: Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80; Inscr. des Fastes, l. 70-72. Šar-yukin profita aussi de sa présence en Médie pour soumettre un certain nombre de districts qui n'avaient reconnu la domination d'Assur, et ce sont ceux dont j'ai cité plus haut les onze noms: Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80; Inscr. des Fastes, l. 67-70. Avant de se retirer, le monarque assyrien reçut les tributs d'Ullusun de Kanna, de Ballu d'Ellibi, et de Ader-pal-iddin d'Allabria. Ce dernier nom, purement assyrien et cependant porté par le roi d'une portion aussi reculée de la Médie, de la portion qui avait été le plus anciennement aryenne, a lieu de surprendre. Mais il ne faut pas en conclure que le personnage ainsi nommé dans les inscriptions officielles fut

un Assyrien, chose bien peu vraisemblable. On sait par d'autres exemples que les monarques ninivites imposaient quelquefois des noms tirés de leur propre langue, comme marque de vasselage, aux princes étrangers qu'ils installaient sur le trône; c'est ainsi que le prisme d'Aššur-bani-pal nous montre en Egypte le fils de Nikû ou Nekau I^er^, roi de Saïs, le même qui fut plus tard le célèbre Psametik, recevant du roi d'Assyrie, avec un apanage, le nom de Nabu-šezibanni: voy. Oppert, Mém. présent. par div. sav. à l'Acad. des Inscr. 1ère sér., t. VIII, 1ère part., p. 595.

Mais la circonstance la plus intéressante dans ce qui a trait à cette campagne de la 9^e^ année de Sar-yukîn est la mention du pays de Bit-Dayaukku ( ), que nul texte antérieur ne cite et dont il n'est pas non plus question à une époque postérieure. Si nous ne nous trompons pas, cette mention a une très grande importance historique. En effet, quand on étudie les noms géographiques étrangers cités dans les inscriptions des rois d'Assyrie, on y constate que ce n'était pas indifféremment que ceux-ci plaçaient le mot bit, "demeure," devant certains noms de pays. Ils ne le faisaient jamais que dans deux cas: 1° lorsque le pays portait le même nom que sa ville capitale (voy. Zeitschr. für Aegypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 50); 2° lorsqu'il avait été nommé d'après un de ses rois, ainsi un des districts du Namri est appelé Bit-Xamban d'après le Xamban que combattit Šalmanu-ašir IV, les principautés de Bit-Dakkuri et de Bit-Yakîn dans la Basse-Chaldée doivent leurs noms aux chefs qui les formèrent, le royaume d'Israël est toujours désigné des Assyriens sous l'appellation de Bit-Xumri ou Bit-Omri, en souvenir du roi עמרי, fondateur de Samarie. On ne peut douter que Bit-Dayaukku n'appartienne à cette seconde catégorie.  Dayaukku est certainement un nom propre d'homme et un nom propre aryen, puisque nous le voyons, du temps même de Sar-yukîn, porté par un autre personnage, non plus Mède mais Arménien, Dayaukku, chef de la ville de Vanna, qui eut une part considérable aux révoltes de son roi Ullusun et que le monarque assyrien emmena captif dans la 7^e^ année de son règne (715 av. J.C.): Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 9, B. 74.

salle V, plaque 17, B. 119. La principauté médique de Bit-Dayaukku, située en arrière du pays d'Ellipi par rapport à l'Assyrie, est donc un petit État formé par un personnage du nom de Dayaukku, et cet individu vivait précisément à l'époque où Sar-yukin eut affaire au pays nommé d'après lui. Je crois pouvoir le conclure de cette circonstance significative que l'inscription des Annales n'ajoute pas le nom du roi de Bit-Dayaukku, sans doute comme suffisamment désigné par celui du pays, tandis qu'elle enregistre soigneusement dans le même endroit les noms des rois de Karalla, d'Ellipi et d'Allabria.

Ceci constaté, il est bien difficile de ne pas reconnaître dans le Dayaukku des inscriptions de Sar-yukin, lequel correspond certainement à une forme perse Dahyâuka, le Δηϊόκης d'Hérodote. La coïncidence des dates est surtout décisive à ce sujet, car la guerre où nous trouvons Dayaukku cité comme le chef d'un canton spécial de la Médie, auquel il avait donné son nom, est de l'année 713 av. J. C., juste trois ans seulement avant la date où, d'après la chronologie d'Hérodote, Déjocès devait devenu roi de toute la Médie, ou de la plus grande portion de ce pays. L'état politique de la Médie, tel que nous venons d'en voir le tableau dans les récits militaires du fondateur de Khorsabad, divisée en un grand nombre de petits États et de cantons indépendants les uns des autres, est parfaitement conforme à ce que dit Hérodote (I, 96) de la condition du pays avant Déjocès: ἐόντων αὐτονόμων πάντων ἀπὸ ἑνὸς προτέρου ..... πολλαχῇ ἐόντων Μήδων κατὰ κώμας ..... ἐόντος ἀρρωδίης πολλῆς ἀπὸ πάσης Μηδικῆς. Que si nous prenons maintenant le récit que fait le père de l'histoire de l'élévation de Déjocès au pouvoir suprême sur l'ensemble de la nation, nous verrons qu'il y a donné, suivant son habitude, la forme d'une anecdote spirituelle et racontée avec bonhomie, mais qu'il y a conservé, même sous cette forme arrangée, le véritable caractère des événements, tel que l'étude des documents assyriens nous permet déjà de le discerner; que pour lui Déjocès avait été originairement le chef d'un canton spécial de la Médie, qui graduellement étendit son pouvoir sur d'autres districts, en grande partie à cause de la supériorité de son administration sur celle de ses voisins, et qui finit par réunir presque tout le peuple des Mèdes sous son sceptre.

« Il y avait, dit-il (1, 96-98), chez les Mèdes un sage nommé Déjocès, il était fils de Phraorte. Ce Déjocès, ambitieux de la royauté, la conduisit ainsi pour y parvenir. Les Mèdes vivaient divisés en cantons; Déjocès, considéré depuis longtemps dans le sien, y rendait la justice avec d'autant plus de zèle et d'application, que dans toute la Médie les lois étaient nulles, et qu'il savait que ceux qui sont injustement opprimés détestent l'injustice. Les habitants de son canton, témoins de ses mœurs, le choisirent pour juge. Déjocès fit paraître dans toutes ses actions de la droiture et de la justice. Cette conduite lui attira de grands éloges de la part de ses concitoyens; de telle façon que les habitants des autres cantons, jusqu'alors opprimés par d'injustes sentences, apprenant que Déjocès seul se conformait aux règles de l'équité, accoururent avec empressement à son tribunal, et ne voulurent plus être jugés que par lui.

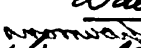
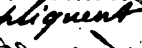
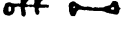
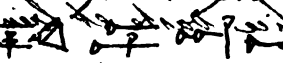
« La foule des clients augmentait chaque jour par la persuasion où l'on était de l'équité de ses jugements. Quand Déjocès vit qu'il portait seul le poids des affaires, il refusa de monter sur le tribunal où il avait jusqu'alors rendu la justice, et renonça formellement à ses fonctions. Il préféra le tort qu'il se faisait à lui-même en négligeant ses propres affaires, tandis qu'il passait les jours entiers à terminer les différends d'autrui. Les brigandages et l'anarchie régnèrent plus que jamais dans les cantons de la Médie. Alors les Mèdes s'assemblèrent et tinrent conseil sur leur état actuel. Des amis de Déjocès y parlèrent à peu près en ces termes : « Puisque la vie que « nous menons ne nous permet plus d'habiter ce pays, choisissons un roi; la « Médie étant alors gouvernée par de bonnes lois, nous pourrons cultiver en paix « nos campagnes sans craindre d'en être chassés par la violence et l'injustice. » Ce discours persuada les Mèdes de se donner un roi.

« Aussitôt on délibéra sur le choix. Toutes les louanges, tous les suffrages se réunirent en faveur de Déjocès, qui fut élu roi d'un consentement unanime. Il commanda qu'on lui bâtît un palais conforme à sa dignité, et qu'on lui donnât des gardes pour la sûreté de sa personne. Les Mèdes obéirent; on lui construisit, à l'endroit qu'il désigna, un édifice vaste et bien fortifié, et on lui permit de choisir dans toute la nation des gardes à son gré. »

Il est facile, je le répète, de distinguer dans ce récit le fond réel de l'historiette ingénieusement combinée pour éveiller la curiosité des Grecs et satisfaire leur goût. Et la transcription de Dayaukku dans les inscriptions de Sar-yukin établit la valeur de la liste des rois Mèdes d'Hérodote, aussi bien avant qu'après Oppert, contre l'opinion de sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 244, note 2; voy. aussi George Rawlinson, p. 408 du tome I^er de la traduction d'Hérodote) qui considère Déjocès comme un personnage fabuleux, une sorte de héros éponyme de la monarchie mède, et son nom comme une altération de celui d'Astyage.

IX.

Le pouvoir de Dahyaukku ou Déjocès, ainsi que l'indique, du reste, la date assignée par Hérodote à son avènement d'après les traditions indigènes de la Médie, dut commencer à s'étendre en dehors de l'ancien canton de ce prince dans les années 10-14 de Sar-yukin (718-708 av. J. C.), pendant lesquelles le roi d'Assyre, occupé successivement des guerres d'Upadd, de Babylone et de la Commagène, ainsi que de la conquête de l'île de Cypre, ne s'occupa pas de la Médie. Cependant l'autorité de Déjocès n'était pas encore bien affermie et n'avait pas encore englobé le pays d'Ecbatane, témoin des textes cunéiformes, en 707 av. J. C., puisque nous voyons alors Sar-yukin intervenir dans les querelles de succession de ce pays.

Dalta ( ou  , on a les deux formes qui s'expliquent l'une l'autre), roi d'Elibi, venait de mourir, laissant deux fils, Nibie ( ) et Ishabara (), qui se disputèrent la couronne. Sutruk-Nayanti — C'est la vraie forme du nom de ce prince, écrit dans les inscriptions funéraires copiées et publiées en quelques planches séparées par M. Loftus (Loftus pl. 13, l. 1) et (Loftus pl. 12, l. 1), tandis que les textes cunéiformes de Khorsabad l'appellent Sutrukkak-Nayandi,  — Sutruk-Nayanti, roi

d'Elam, soutenait les prétentions de Nibia ; le roi d'Assyrie embrassa donc le parti d'Išpabara. Nibié et ses auxiliaires furent défaits par l'armée assyrienne, et lui-même fait prisonnier. Le vainqueur donna le pays d'Ellibi à Išpabara à titre de tributaire de l'Assyrie : Inscr. des Annales, Khorsabad, salle V, plaques 4 et 8, B. 107 et 106 ; Inscr. des Fastes, l. 117-121.

De même Išpabara était encore sur le trône quelques années après, lors de la seconde campagne de Šin-aḫē-eriba, en 702. Au milieu des troubles qui accompagnèrent la mort de Šar-yakin, la Médie s'était soulevée contre la suprématie assyrienne, et comptait même le pays d'Ellibi. Après avoir, dans la première campagne, ramené Babylone à l'obéissance, le nouveau roi d'Assyrie marcha contre les Mèdes. Il attaqua d'abord les montagnes couvertes de forêts et voisines du district d'Arrabxa (), l'Arraphachitis des géographes classiques (appelé plus souvent dans les récits assyriens Arbaxa, ou), où habitaient des peuplades de Bīt () et de Yasa-bigallai (). Après avoir vaincu ces peuplades et pris leurs villes, il les contraignit à descendre des montagnes pour habiter les vallées, et les soumit à l'autorité du satrape d'Arrabxa : Cylindre de Bellino, l. 21-28, d. 63 ; Prisme, col. 1, l. 63-82, et col. 2, l. 1-8 ; W. A. I. i, 37 et 38. De là Šin-aḫē-eriba marcha sur le pays d'Ellibi, dont le roi, Išpabara, avait pris la fuite à son approche. L'armée assyrienne dévasta une grande partie de la contrée, détruisit les deux villes de Kartimbirīti et d'Akkudadu, résidences royales, avec 34 autres, et fit un butin très considérable. Elle passa ensuite dans le pays de Barrua ou Vera de l'Atropatène, qui fut placé dans les conditions des provinces directes ; et dont la capitale, appelée Ḫiranzaš, fut transformée en forteresse assyrienne, sous le nom de Kar-Šinaḫēiriba. Quant aux captifs d'Ellibi et de Barrua, on les transporta dans le pays de Xaxar : Cylindre de Bellino, l. 27-33, d. 63 ; Prisme, col. 2, l. 8-29 ; W. A. I. i, 38. La crainte de ces exploits retentit jusque dans les parties les plus reculées de la Médie, et toutes les provinces de cette contrée se hâtèrent d'envoyer leurs tributs au monarque assyrien avant d'être directement attaquées par ses armes : Cylindre de Bellino, l. 34, d. 63 ; Prisme, col. 2, l. 29-33, W. A. I. i, 38.

Ce fut la dernière campagne des rois d'Assyrie dans la Médie propre. A dater de ce moment nous ne voyons plus mentionner aucune expédition qui entame sérieusement le cœur de ce pays et qui le touche autrement que dans les districts extrêmes du midi, preuve manifeste qu'il s'y formait alors une puissance compacte et redoutable, à laquelle on n'osait plus se heurter. Ce fut l'œuvre des quatorze dernières années du règne de Déjocès, de 701 à 688, date où nous avons vu plus haut qu'il fallait placer l'avènement de Phraorte.

Dans ces quatorze années est bien sans doute l'annexion du pays d'Ellib, qui avait encore en 702 une existence distincte et dont il n'est plus parlé à des dates postérieures, ainsi que la fondation de la ville de Hangamatâna ou Ecbatane, capitale de la nouvelle monarchie, qu'Hérodote (I, 98) attribue formellement à Déjocès. Il est impossible d'en fixer la date avec plus de précision, car nous ne savons au juste ni quand finit le règne d'Ispabara, ni s'il fut le dernier roi d'Ellib. Un rapprochement bien séduisant se présente à l'esprit entre cet Ispabara et l'Artibêpas de Ctésias, de même qu'entre son père Dalta et Aphaïos. Nous aurions ainsi le chef de l'origine de la liste de noms royaux donnée par cet auteur et que nous avons reconnus ne pas pouvoir être un fruit de son imagination. Tout en copiant les chiffres de durée des règnes dans Hérodote, le médecin d'Artaxerxe Mnémon aurait pris une autre liste — ce que nous avons constaté — dans laquelle la longueur des règnes n'était sans doute pas exprimée, et cette liste serait celle des rois qui auraient dominé sur le canton où s'éleva plus tard Ecbatane depuis l'invasion médique jusqu'à la réunion de toute la contrée sous un même sceptre par Déjocès, tandis que la liste d'Hérodote est celle des véritables rois de Médie, successeurs de Dahyâuka. Tout ceci est infiniment vraisemblable, et je crois que la réalité de l'histoire médique doit être ainsi reconstituée.

Quant à la forme perse originale des deux noms propres, elle est facile à rétablir. Ispabara est Açpabara, et Dalta la prononciation locale de la Médie pour Darta.

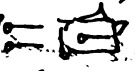
Reste à savoir si Artibêpas a été le dernier nom que Ctésias ait trouvé dans la liste des rois particuliers du canton d'Ecbatane et de l'Alvand, ou si après Ispabara et avant la fusion de toute la contrée sous

Déjocès il faut encore placer un autre roi d'Ellébi, correspondant à l'Astyages de l'historien de Cyrus. Tout dépend de la valeur que l'on doit attacher à la phrase, empruntée par Diodore (II, 30) à Ctésias, Ἀστυάδην τὸν υἱὸν Ἐξαθρίου τοῦ Ἀστυάγους καλούμενον, de laquelle il semblerait résulter qu'Agatha aurait été le véritable nom du dernier roi de Médie pour qui Astyagha aurait seulement un surnom. Dans l'état actuel de nos connaissances il (est bien) peu possible de se renseigner sur ce point d'une manière positive. La question reste donc entière, et le seul fait qui puisse ressortir avec quelque certitude de la comparaison du témoignage d'Hérodote avec celui des inscriptions cunéiformes est la création de l'Arménie distincte du royaume d'Ellébi entre 702 et 688.

X.

Malheureusement ce n'est pas dans cette portion des pays au-delà du Zagros qu'eut lieu la 5e campagne de Sin-aḫe-erba, qui s'intercale entre la 4e, dirigée contre la Babylonie en 699, et la 6e, sur la côte d'Élam en 688, mais dont nous ne pouvons pas déterminer l'époque avec plus de précision. Le roi d'Assyrie y franchit les montagnes plus au sud qu'il n'avait fait auparavant, et, tout en laissant sur la gauche la Médie propre sans l'attaquer, pénétra fort avant dans la direction de l'Orient. L'opération eut d'abord lieu dans le pays de Nébur (𒀀𒂗𒃲), dont le nom apparaît alors pour la première fois dans les textes. Il y fut pris des villes de Luxarre, Sarum, Ḫarma, Ḫilsu, Ḫalbuda, Qua, Ḫana, « établies comme des aires d'oiseaux de proie, en citadelles inaccessibles, au sommet des pics, sur les hautes montagnes ». Le pays, ainsi envahi, fut dévasté, et le roi d'Assyrie fit disperser par le sommet de chaque colline une plate-forme pour supporter un trône triomphal. Prism., col. 3, l. 82, et col. 4, l. 1 : W. A. I. I, 39 et 40. Cette conquête accomplie, Sin-aḫe-erba marcha contre le pays de Daïaï (𒆳𒀀𒀀𒁀), qui n'avait jamais été soumis, et prit dans des montagnes où aucun de ses prédécesseurs n'avait pénétré et où les chars ne pouvaient pas avancer. Maniya, fils de Buzur, roi de la contrée, s'enfuit après avoir vainement tenté de résister. Cinquante-huit villes et 33 autres villes, d'où l'on enleva de nombreux captifs et des troupeaux abondants,

puis l'armée assyrienne se retira après cette expédition, qui n'avait été en réalité qu'une grande razzia : Prisme, col. 4, l. 2-20 ; H. A. I. I, 40.

C'est à M. Norris (Assyrian dichionary, t. I, p. 212) qu'on doit l'assimilation du pays de Dayi avec celui des Daoi, tribu de montagnards qu'Hérodote (I, 125) signale dans le nord de la Perse, elle me paraît certaine : voy. encore mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. II, p. 102. Ce pays était alors indépendant et avait son roi propre. Le peu qu'en dit le prisme du monarque assyrien nous y laisse entrevoir le même fait que dans la Médie, un vieux fond de population touranienne dominé par des Aryens. En effet le nom du roi, Maniya, présente la physionomie iranienne la mieux caractérisée, et au contraire celui de la ville, Ukku ( ), appartient à l'idiome touranien de la Médie ; c'est le mot qui y signifie « grand, » , en accadien  akku. La situation du pays de Dayi une fois déterminée, celle du pays de Hebur, qu'il avait fallu traverser pour y parvenir, en découle nécessairement. C'est dans les âpres montagnes entre la Médie propre et la contrée d'Elam qu'on doit le chercher, là où les Cosséens habitaient du temps d'Alexandre le Grand.

Les captifs de cette expédition dans le pays de Dayi sont mentionnés dans un très curieux passage du livre d'Esdras, qui nous renseigne sur leur sort ultérieur. Quand Zorobabel commença à reconstruire le Temple de Jérusalem, les colons étrangers que le roi d'Assyrie Assur-ax-idin avait établis dans le pays de Samarie (Esdr. IV, 2) tous la conduite « du grand et honoré Asnapar » (Esdr. IV, 10), évidemment au cours de la campagne en Palestine qui marqua la première année de son règne (Prisme d'Assur-ax-idin, col. 1, l. 9-53, et col. 2, l. 1-5 ; H. A. I. I, 45 ; II Chronic. XXXIII, 9-13), et qui dans leurs nouvelles demeures avaient adopté le culte de Jehovah, mélangé de nombreuses superstitions (II Reg. XVII, 24-41), demandèrent à s'associer aux travaux et aux sacrifices. Mais les Juifs les repoussèrent comme étrangers et comme infidèles. Alors ils adressèrent au roi de Perse une dénonciation contre les constructions qui s'élevaient à Jérusalem, les présentant comme un danger pour la sécurité de l'empire. Le livre d'Esdras nous en a conservé le texte. Dans les formules d'en tête, les descendants des captifs transportés à Samarie s'y dénomment ainsi par nations : דיניא ואפרסתכיא

טרפלא אפרסיא ארכוי בבליא שושנכיא דהוא עלמיא

(Esdr. IV, 9). Ces noms ont beaucoup embarrassé les anciens commentateurs, qui ne savaient comment expliquer la plupart d'entre eux; mais aujourd'hui, tous un seul, טרפלא, nous les avons dans les inscriptions cunéiformes et nous pouvons constater qu'ils sont tous en rapport avec les dernières campagnes de Šin-aḫē-iriba, d'où provenaient surement les captifs fixés dans l'ancien royaume d'Israël par Aššur-aḫ-idin.

Ils se divisent en trois groupes:

1° Captifs Chaldéens emmenés dans les guerres répétées de Šin-aḫē-iriba contre Šazub et ses partisans (je consacrerai une lettre spéciale à l'étude de ces guerres):

בבליא, les Babyloniens;

ארכוי, les gens d'Uruk ou Orchoé;

le second livre des Rois (XVII, 24 et 30-31) ajoute à cette catégorie de transportés à Samarie les gens de Kuti (כותה), de Ava (עוא) et de Sipar (ספרוים), plus des captifs de Hamath en Syrie (חמת); ces derniers devaient avoir été placés dans le pays d'Israël à une époque antérieure par Šar-yukin, qui prit et châtia sévèrement Hamath après la prise de Samarie (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 3, B. 70; Inscr. des Fastes, l. 33-36).

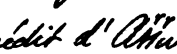
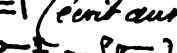
2° Captifs Suséens, pris dans la grande campagne de Šin-aḫē-iriba en Elam, l'an 687 av. J.C. (Prisme de Šin-aḫē-iriba, col. 4, l. 43-80, et col. 5, l. 1-4: W.A.I. i, 40 et 41), ou dans la défaite de l'armée élamite qui soutenait Šazub l'année suivante (Prisme, col. 5, l. 5-85, et col. 6, l. 1; W.A.I. i, 41 et 42):

עלמיא, les Elamites; ce nom d'Elam, étendu par les Assyriens et en général par les peuples sémitiques à l'ensemble de la Susiane, s'appliquait plus spécialement à un canton déterminé de cette contrée, appelé des Grecs Ἐλυμαΐς: Strab. XVI, p. 512; Plin. Hist. nat. VI, 27; Élian. Hist. anim. XII, 23; Steph. Byz. au Ἐλύμαι;

שושנכיא, c'est la forme même de l'ethnique de la

ville de Suse dans les inscriptions cunéiformes indigènes, Šušinak, : dolfus, inscriptions Susiennes lithographiées par les soins de l'administration du Musée Britannique, mais non jusqu'à présent mises dans le commerce, pl. 8.

דינא, les habitants de la ville de Din ( ), dans l'intérieur des montagnes de la Susiane, citée à la colonne 6 du prisme encore inédit d'Assur-bani-pal au Musée Britannique;

אפרסיא, c'est le nom Hafarti,  , ou Hafartu, (écrit aussi Hafartiš, , et Halfarti, ), qui dans la version médique des grandes inscriptions de Behistoun et de Nakch-i-Roustam désigne l'ensemble de la Susiane (voy. Norris, Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 4 et 164), mais qui évidemment s'appliquait dans l'origine à une de ses populations spécialement, sans doute les Ἀραράδοι ou Μάρδοι de Strabon (XI, p. 361) et d'Arrien (Indic. 40);

אפרסתכיא, sûrement une division du même peuple; on pourrait, avec sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 239, note 1), couper le nom en אפר-סתכ, « les Hafar de la Sittacène, » car rien n'est plus vraisemblable que l'existence d'une population apparentée à celle d'Elam dans cette province frontière entre l'Assyrie et la Susiane: Strab. XV, p. 732; XVI, p. 744; Plin. V, 25; Ptol. VI, 1, 2; on lit un peu plus loin dans le livre d'Esdras (V, 6) אפרסכיא, que sir Henry Rawlinson traduit par « les Hafar de race scythique », nous croyons qu'il faut seulement y voir une faute de copiste pour אפרסתכיא.

3° Captifs de l'expédition dans la Perse septentrionale: דהוא, ce sont les Dayi du prisme de Londres, les Daoi d'Hérodote.

XI.

Cette digression n'a un peu éloigné de l'histoire de la Médie; il faut maintenant y revenir pour étudier la dernière mention de ce pays que font les textes assyriens. Elle se trouve dans le prisme d'Assurbanipal (col. 4, l. 8-37; W. A. I. i, 46), à l'occasion d'une campagne qui fut la septième du règne et paraît avoir eu lieu en 673 av. J. C.

« Le pays de Patusarra ( ) est un district voisin de ..... dans les parties les plus reculées de la « Médie, du côté du pays de Bikni, où il y a des mines de cuivre. Aucun des rois « mes pères n'avait conquis cette terre. Sitirparna et Ephorna étaient les chefs de « leurs villes; eux et leurs hommes, leurs chevaux, leurs chars, les bœufs, les moutons, « les bêtes de somme et les bêtes de troupeau, furent emmenés en Assyrie comme « butin.

« Ilpasi, chef de la ville de Partakka ( ), Zanasana, chef de la ville de Partakka ( ), « Ramateya, chef de la ville d'Uraka zabarna ( ), au pays de Médie, dont les contrées sont lointaines, ne « l'étaient pas jusqu'ici conjurés contre les rois mes pères et contre l'Assyrie, et « eux-ci n'avaient pas conquis leur territoire. Mais la crainte immense du dieu « Assur, mon maître, les saisit. Ils amenèrent à Ninive, la ville de ma royauté, « leurs grands chevaux, rapides coursiers, et du cuivre de leurs mines, et ils se prosternèrent « devant moi. Les chefs de ces villes, en joignant les mains, implorèrent ma « royauté et me demandèrent d'être clément. Je plaçai à côté d'eux de mes « officiers pour gouverner les districts de leur pays. Les hommes de ce pays furent « soumis et assujettis à mon empire; je leur imposai de payer un tribut considérable. »

Il me semble que l'on peut encore déterminer avec une assez grande certitude les pays dont il est question dans ce récit. Les noms des deux chefs du pays de Patusarra sont spécialement précieux, C'itharfranâ et Vitfranâ, ce que les Grecs auraient rendu par Σιτραφέρνης et Ὑστάνης. L'indication qui ressort de la mention de mines de cuivre dans cette contrée nous reporte aussi

du même côté, car on n'en rencontrait pas dans la Médie propre, et il fallait pour en trouver aller jusque dans le nord de la Perse et dans la Carmanie : Strab. XV, p. 726. C'est évidemment l'appât du produit de ces mines qui motiva la lointaine expédition du roi d'Assyrie. Des remarques que nous venons de faire donnent une valeur décisive à l'analogie si déduisante dès le premier abord qu'offre le nom du pays de Patušarra avec celui d'une des principales tribus de la Perse proprement dite, les Πατισόχοροι de Strabon (XV, p. 727), 𐎱𐎠𐎲𐎢𐎼𐎹 Pâtišuvariš du texte perse de Nakch-i-Roustam, 𐎱𐎠𐎲𐎢𐎼𐎹 Batišvarriš du texte médique. Il est vrai que le texte babylonien de Nakch-i-Roustam, écrivant Bidišuriš, 𒁹𒀀𒅆𒊑𒁍𒋗𒄿𒋗𒄿𒊑, introduit comme en grec dans la transcription de ce nom une gutturale que nous ne trouvons pas dans Patušarra ; mais j'ai déjà expliqué la cause de ces différences presque constantes entre la manière dont un même nom est rendu dans les inscriptions des rois d'Assyrie et sur les monuments épigraphiques des Achéménides.

Ce qui confirme encore notre application de Patušarra et l'attribution que je fais de ce nom à la Perse, c'est qu'il n'y a guères moyen de méconnaître dans les appellations de districts voisins Partakka et Partuktu le primitif perse Parsa-takâ, c'est à dire le nom de la Paréthacène, le district le plus méridional de la Médie, situé le long des frontières de la Perse et rapporté tantôt à l'une tantôt à l'autre contrée : Strab. XI, p. 522 et 524 ; Diod. Sic. XIX, 34 ; Arrian. Exped. Alex. III, 19 ; Plin. VI, 26 et 27 ; Ptol. VI, 4, 3 ; Steph. Byz. v° Παραιτάκη.

L'expédition d'Assur-ax-iddin n'embrassa donc pas, non plus que la 5ème campagne de Sin-ahê-iriba, la Médie proprement dite, devenue depuis la fin du règne de Dahyâuka ou Déjocès un Etat unitaire, une monarchie puissante, à laquelle les Assyriens redoutaient de se heurter trop directement. Elle eut pour théâtre la Paréthacène et le nord de la Perse. Mais comment se fait-il qu'un canton purement perse comme celui de la tribu de Pâtišuvariš soit dit dans le prisme appartenir à la Médie ? D'après la leçon adoptée des manuscrits d'Hérodote, qui donne à Déjocès 53 ans de règne, la date de l'expédition d'Assur-ax-iddin, 673 av. J.-C. tomberait encore du vivant de ce prince. Mais j'ai montré plus haut qu'il fallait

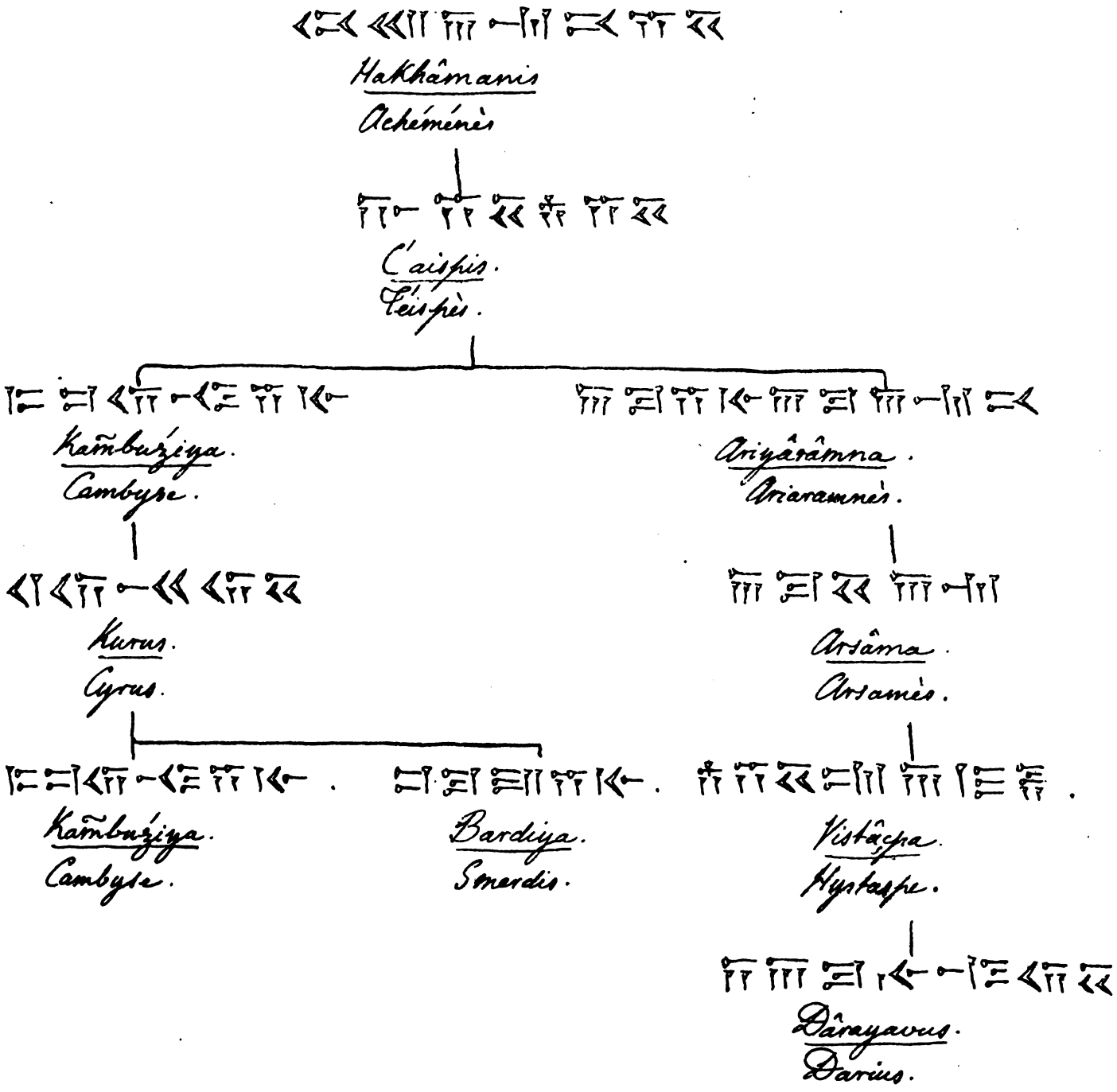
introduire ici une correction certaine dans les chiffres du père de l'histoire, en attribuant 22 ans à Déjocès et 53 à Phraorte. L'avénement de Phraorte ou Fravartis eut donc lieu, comme je l'ai dit, en 688, et c'est de ce dernier roi que fut contemporaine la campagne du fils de Sin-aḫē-iriba. Or, voici ce que nous lisons dans Hérodote au sujet de Phraorte : « Ne se contentant pas de commander aux seuls
« Mèdes, il porta les armes contre les Perses et en fit le premier peuple qui ait
« été soumis aux Mèdes. Ainsi il se trouva maître de ces deux peuples, vaillants et
« puissants l'un et l'autre » (Herodot. I, 102). La désignation d'un district perse comme faisant partie de la Médie précisément au temps où régnait Phraorte se trouve ainsi justifiée et la haute valeur des renseignements recueillis sur place par l'historien d'Halicarnasse reçoit une confirmation de plus.

En combinant les témoignages de l'inscription de Behistoun (table I, § 2) et d'Hérodote (VII, 11), M. Oppert (Inscriptions des Achéménides, p. 14-22) est parvenu à restituer de la manière la plus ingénieuse l'arbre généalogique de la maison royale de la Perse depuis Achéménès jusqu'à Darius fils d'Hystaspe, tel que je le reproduis à la page 69, en regard de celle-ci.

Il a de plus établi (Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 201) d'une manière qui me paraît décisive la contemporanéité d'Achéménès de Perse et de Phraorte de Médie, ainsi que ce fait qu'Achéménès ne peut pas avoir été, comme beaucoup d'autres savants l'avaient pensé, le fondateur de la monarchie perse. « Ce chef que le roi du nord soumit, dit-il, fut selon nous Achéménès lui-même, et c'est pour cela que les rois de Perse se qualifient du titre d'Achéménides comme d'un titre de légitimité politique. C'est avec Cyrus que cesse l'intérim d'usurpation et que l'ancienne famille royale rentre dans ses droits. Achéménès ne fut pas le fondateur d'une dynastie, mais le dernier régnant auquel s'attachèrent les rois postérieurs, précisément de même que les Samanides prétendaient descendre du vaincu d'Arbèles. »

L'idée fondamentale de ces remarques me paraît excellente, mais j'en modifierais quelque peu la forme. Je ne puis en effet admettre que les expressions de Darius : « il y eut huit de ma race qui furent rois avant moi,
« je suis le neuvième, et neuf de nous sommes rois en deux branches » (Inscr. perse

(voy. la suite à la p. 70)


Hakhâmanis
Achéménès
Caispis.
Téispès.
Kambuziya.
Cambyse.
Ariyâramna.
Ariaramnès.
Kurus.
Cyrus.
Arsâma.
Arsamès.
Kambuziya.
Cambyse.
Bardiya.
Smerdis.
Vistâçpa.
Hystaspe.
Dârayavus.
Darius.

de Behistoun, table I, §. 4), doivent s'entendre de l'existence de cinq rois de la même dynastie avant Achéménès. Je n'en compte que trois. En effet, la conquête de Phraorte eut pour résultat de placer dans un état de subordination les rois de Perse, jusqu'alors pleinement indépendants; mais elle ne dut pas interrompre leur série, et je considère, avec M. George Rawlinson (The five great monarchies of the ancient eastern world, t. IV, p. 353), Teïspès et le premier Cambyse comme ayant porté le titre royal. Tous ces grands empires asiatiques avaient pour système politique de conserver à titre de vassaux les rois des pays qu'ils conquéraient. C'était l'usage constant des Assyriens. Les Perses plus tard firent de même; il est donc probable que dans l'intervalle cette coutume dut être aussi celle de la monarchie médique. Cyrus, d'ailleurs, donne formellement à son père Cambyse le titre de roi dans la légende (encore inédite) d'une brique découverte à Senkereh, l'antique Larsam de Chaldée, que possède le Musée Britannique. Ainsi Xénophon (Cyrop. I, 2, 1) a exactement rapporté la tradition nationale de la Perse quand il a représenté le premier Cambyse comme un roi, mais un roi vassal de la Médie, puisqu'il était obligé de tenir son fils Cyrus en une sorte d'otage à la cour d'Ecbatane. Hérodote, du reste, ne contredit pas absolument cette donnée puisqu'il dit qu'Astyage en avait fait l'époux de sa fille Mandane, ce qu'il n'eût pas fait pour un simple particulier; il ajoute, il est vrai, qu'Astyage considérait Cambyse moins qu'un Mède de condition moyenne (Herodot. I, 107); mais c'est là l'orgueil de la nation dominatrice, qui tient pour au-dessous d'elle même les rois des peuples vaincus, et Hérodote n'en représente pas moins Cambyse comme le premier des Perses. C'est à un mariage de Pharnace, roi de Cappadoce, avec Atossa, sœur du Cambyse père de Cyrus, que rattachaient leur origine les souverains de ce pays, qui depuis lors se donnaient la qualification d'Achéménides et portaient des noms perses (Diod. Sic. XXXI, 19). Ce mariage avait été fait entre vassaux de l'empire médique, mais il confirme encore le caractère royal du premier Cambyse.

Teïspès et le premier Cambyse devant donc être tenus pour rois, malgré leur soumission à une suprématie étrangère, le langage de Darius dans l'inscription de Behistoun indique trois règnes avant Achéménès. Ceci reporte la fondation de la dynastie royale de la Perse vers 750 ou 745 av. J. C. Elle se montre donc à nous comme contemporaine de l'invasion des Mèdes aryens dans la Médie.

Il est, par suite, assez naturel d'en conclure que l'établissement de la race iranienne dans la Perse et dans la Médie fut le résultat d'un même mouvement de migration qui s'opéra dans le VIII^e^ siècle avant notre ère. Ces deux rameaux de la même race s'étaient également arrêtés assez longtemps dans la Médie Rhagienne, sans doute avant d'être encore distincts, car les antiques souvenirs nationaux sur la marche de leurs ancêtres depuis l'Airyana-vaêgô jusqu'aux environs de Raghâ, conservés dans le premier fargard du Vendidad-Sadé, étaient communs aux uns et aux autres.

« A la fin de son règne, dit Hérodote (I, 102), Phraorte « tourna les armes contre les Assyriens de Ninive, jadis maîtres de toute l'Asie, et « qui, bien qu'alors isolés par la révolte de leurs alliés, étaient encore puissants. Il « périt dans la bataille avec la plus grande partie de son armée. » Cela se passait en 635, d'après la chronologie de l'historien d'Halicarnasse, dont nous avons eu lieu de constater déjà la parfaite exactitude ; Assur-edil-ilâni était donc assis sur le trône de Ninive. Un grand nombre de savants, et vous-même parmi eux, ont cherché à identifier cette défaite de Phraorte avec la bataille dont il est question dans les premiers versets du livre de Judith. « Arphaxad, roi des Mèdes, avait « soumis plusieurs nations à son empire, et lui-même éleva une ville très puissante, « qu'il appela Ecbatane. — ..... Et il se glorifiait de la puissance de son armée et « de la renommée de ses chars. — Or, dans la douzième année de son règne, Nabucha- « -donosor, roi des Assyriens, qui régnait dans Ninive la grande ville, combattit « contre Arphaxad et le vainquit — dans la vaste plaine appelée Ragau, près « de l'Euphrate, du Tigre et du Jadason (le texte grec des Septante a ici l'Hydaspe), « dans le champ d'Ariock, roi d'Elam. » La défaite et la mort de Phraorte dans une bataille contre les Assyriens, ayant eu lieu en 635, tombe effectivement dans la 12^e^ année du règne d'Assur-edil-ilâni, lequel avait pris le sceptre en 647. Mais cette coïncidence, que le rédacteur du livre de Judith a dû soigneusement rechercher, est la seule chose historique du passage que je viens de citer. Tout le reste y est absolument fantastique, aussi bien que les autres données d'histoire du même livre, et les noms attribués aux trois rois de Médie, d'Assyrie et d'Elam, et la citation d'une localité de Ragau dans la vallée du Tigre, quand la seule Ragau authentique était dans le pays des Parthes, et la situation géographique de cette plaine, qui, tout en

appartenant au territoire d'Elam, trouve moyen d'être à la fois voisine du Tigre et de l'Euphrate, et même, suivant le texte grec, de l'Hydaspe ! Plusieurs exégètes, parmi les plus orthodoxes, ont soutenu depuis longtemps l'opinion que le livre de Judith, toujours exclu du Canon par les Juifs, avait un caractère purement allégorique. Il y a plus d'un siècle que notre grand Fréret, avec l'esprit supérieur de critique qui caractérisait tous ses jugements, a dit que ce livre ne pouvait pas être compté au nombre des documents qui servent de base solide à l'histoire. Et son opinion a été confirmée d'une manière définitive par M. Oppert, dans la belle étude (Annuaire de la Société d'Ethnographie pour 1865 : Le livre de Judith) où, s'éclairant de la lumière que les monuments assyriens jettent sur les annales de l'Asie, il a montré une à une toutes les impossibilités historiques du livre de Judith et en a fait ressortir la véritable nature. Je laisse donc de côté le témoignage de ce livre, ou du moins je n'y vois qu'un seul renseignement, c'est qu'au temps où il fut composé — j'essaierai de démontrer plus tard dans une dissertation spéciale que ce dut être au temps des Machabées — le fait de la défaite d'un des premiers rois de Médie par un des derniers rois d'Assyrie, dans la douzième année de celui-ci, était de notoriété universelle. La célébrité de ce fait dut même être la raison qui y fit rattacher par l'auteur les événements qu'il voulait présenter sous le voile de l'allégorie.

XII.

A Phraorte succéda son fils Cyaxare, ou pour reproduire exactement la forme originale de son nom, telle que la fournissent les inscriptions perses, Uvakhshatara. Cette forme explique comment, à côté de la transcription constante adoptée par les écrivains de la Grèce, Κυαξάρης, le livre de Tobie (XV, 15) a pu en faire Ἀσύηρος. Le règne de Cyaxare dura quarante ans et fut particulièrement glorieux. C'est lui que la tradition antique a toujours désigné comme ayant réellement fondé le grand empire médique :

Μῆδος μὲν ἦν ὁ πρῶτος ἡγεμὼν ὁμίλου,
Ἄλλος δ' ἐπεύχου παῖς τόδ' ἔρνος ἤνυσε·
Τρίτος δ' ἀπ' αὐτοῦ Κῦρος, κ. τ. λ.

Aeschyl. Pers. v. 761-764 ; cf. Herodot. I, 103. Aussi quelques écrivains en ont-ils fait le chef de la dynastie : Diod. Sic. II, 32. Ces données des Grecs sont certainement empruntées aux sources des traditions indigènes, qu'ils avaient connues par les Perses, car la gloire dont était entouré le souvenir de Cyaxare en Médie comme celui du véritable fondateur de l'empire est attestée par l'inscription de Behistoun. A deux reprises, quand Darius y parle des prétendants qui s'élevèrent contre lui en Médie et en Sagartie, il fait dire au premier, nommé en réalité Fravartis ou Phraorte : 𐎠𐎼𐎹𐏁 𐎢𐎽𐎢𐎼𐎹𐏁 𐎠𐎼𐎹𐏁 𐎢𐎽𐎢𐎼𐎹𐏁 𐎠𐎼𐎹𐏁 𐎢𐎽𐎢𐎼𐎹𐏁 𐎠𐎼𐎹𐏁 Adam Khshathrita âmiy Uvakhshatarahyâ taumâyâ, « je suis Xathrités, de la race de Cyaxare » (table II, §. 5), et au second, nommé Çithratakhma : 𐎠𐎼𐎹𐏁 𐎢𐎽𐎢𐎼𐎹𐏁 𐎠𐎼𐎹𐏁 𐎢𐎽𐎢𐎼𐎹𐏁 𐎠𐎼𐎹𐏁 𐎢𐎽𐎢𐎼𐎹𐏁 𐎠𐎼𐎹𐏁 Adam Khshâyathiya âmiy, Çagartiyuš Uvakhshatarahyâ taumâyâ, « je suis roi en Sagartie, étant de la race de Cyaxare » (table II, §. 14). Ainsi la maison royale de Médie était qualifiée de « race de Cyaxare, » et c'est en se rattachant à ce nom illustre que les prétendants revendiquaient leur légitimité. Je sais bien que quelques savants ont voulu voir ici une allusion au Cyaxare II dont Xénophon, dans sa Cyropédie, fait le fils et le successeur d'Astyage, et au nom duquel il prétend que Cyrus accomplit les conquêtes, jusqu'à celle de Babylone. Mais tout le récit de Xénophon sur ce personnage est purement romanesque et en contradiction avec le témoignage unanime de l'antiquité sur la destruction de l'Empire des Mèdes après la défaite d'Astyage en 559. C'est à peine si l'on pourrait admettre qu'un fils de ce prince aurait été maintenu pour quelque temps sur le trône par Cyrus comme roi vassal de la Médie après la soumission de ce pays, et encore la chose est-elle plus que douteuse, puisqu'Hérodote dit formellement qu'Astyage n'avait pas d'enfant mâle, ἄπαις ἐόσσος γόνου (Herodot. I, 109). D'ailleurs les expressions du texte perse de Behistoun ne se prêtent pas à cette hypothèse. A la distance où l'on était alors de Cyrus, des prétendants qui se seraient rattachés à un Cyaxare II, contemporain de ce roi, n'en seraient dits fils ou au plus petits-fils, et ce serait cette expression que nous trouverions dans le texte, comme toujours en cas pareil. Le terme plus vague « de la race de Cyaxare » prouve qu'ils se vantaient de tirer leur origine d'un

personnage remontant déjà à plusieurs générations, c'est à dire du grand Cyaxare.

Il est probable que les conquêtes attribuées à Phraorte par Hérodote (I, 102), mais sans désignation précise, outre celle de la Perse, ne furent pas très considérables, quoique ce fut Cyaxare qui fit la véritable grandeur de la monarchie médique. En général, suivant l'ingénieuse remarque de M. George Rawlinson (t. I, p. 410 du tome 1er de sa traduction d'Hérodote), il est du propre de ces empires asiatiques, fondés uniquement sur la violence et la conquête, d'atteindre du premier coup, en quelques années et sous l'impulsion du fondateur, leur apogée de puissance et de déclin ensuite plus ou moins rapidement; c'est le spectacle qu'offrent à l'historien les empires de Cyrus, d'Attila, de Gengis-Khan et de Timour, et il est vraisemblable que l'empire des Mèdes fut dans le même cas.

Les premiers temps du règne de Cyaxare, avant les grandes conquêtes, furent marqués pourtant par un événement désastreux, dont les circonstances présentent encore des obscurités où il est difficile de faire pénétrer la lumière. Je veux parler de l'invasion des Scythes, qu'Hérodote (I, 103-106) raconte de la manière suivante.

« Phraorte, étant mort, eut pour successeur son fils « Cyaxare, petit-fils de Déjocès. On dit qu'il fut beaucoup plus puissant que ses « ancêtres; le premier en Asie il distribua régulièrement les soldats par compagnies « et assigna une place distincte dans l'ordre de bataille à l'infanterie armée de « piques, aux archers et aux cavaliers, car jusqu'à lui tous combattaient pêle-mêle. « .... Ayant rassemblé des troupes de toutes les nations soumises à son autorité, il « marcha sur Ninive, voulant venger son père et détruire cette ville. Mais au moment « où, après avoir vaincu les Assyriens, il venait d'asseoir son camp devant Ninive, « survint une grande armée de Scythes, conduits par leur roi Madyas, fils de Protothyes. « Ceux-ci étaient arrivés en Asie à la poursuite des Cimmériens qu'ils avaient chassés « d'Europe, et dans cette poursuite ils étaient arrivés en Médie.

« De la Méotide au fleuve du Phase et à la Colchide « il y a trente jours de route pour un voyageur alerte : mais de la Colchide en Médie « la distance est moins grande, car il n'y a qu'un seul peuple dans l'intervalle, celui « des Saspires, et quand on les a franchis on entre immédiatement dans la Médie. Cepen- « dant ce n'est pas par cette route que les Scythes s'avancèrent, mais par une

« voie beaucoup plus longue, en suivant le Caucase qu'ils avaient à leur droite. Les « Mèdes livrèrent bataille à ces Scythes, et, vaincus, perdirent l'empire. Les Scythes « devinrent en effet maîtres de toute l'Asie.

« De là ils allèrent sur l'Egypte; et quand ils furent « arrivés dans la Syrie Palestine, Psammitichus, roi d'Egypte, vint au devant d'eux « et fit tant par les présents et les prières qu'il les détourna de s'avancer plus loin. « En se retirant ils traversèrent Ascalon dans la Syrie; la plupart des Scythes y « passèrent sans causer de dommage, mais quelques-uns, demeurés en arrière, pillèrent « le temple d'Aphrodite Uranie..... Pendant 28 ans les Scythes furent maîtres de « l'Asie, que leurs injures et leurs violences bouleversaient. Car outre les tributs « réguliers qu'ils imposaient, ils frappaient chacun arbitrairement à leur fantaisie, et « ils ravageaient le pays dans leurs courses continuelles. Enfin Cyaxare et les Mèdes, « ayant invité la plupart d'entre eux à un festin, les égorgèrent dans l'ivresse. Ce « fut de cette façon que les Mèdes reprirent l'empire qu'ils avaient auparavant « exercé. Alors ils s'emparèrent de Ninive — et je raconterai ailleurs comment « ils la prirent — et ils se rendirent souverains de l'Assyrie, à l'exception de la « Babylonie. »

S'il fallait prendre ce récit au pied de la lettre, nous en tirerions les dates suivantes:

Cyaxare, aussitôt monté sur le trône, entreprend de venger son père, mort en 635;

Il défait les Assyriens et vient mettre le siège devant Ninive, au plus tard en 634;

Survient alors l'invasion des Scythes, qui dominent pendant 28 ans;

Par conséquent le massacre qui en délivre la Médie est de 605;

Après cette délivrance Cyaxare reprend le siège de Ninive et détruit la ville.

Mais il n'est pas dans les vraisemblances d'admettre que ce soit l'année même où il s'était délivré des étrangers que le roi des Mèdes a pu recommencer une entreprise aussi considérable, il a bien dû lui falloir un an ou

deux fois réparer les plaies de l'invasion scythique et réorganiser ses forces.

Donc la ruine de Ninive, d'après le texte actuel d'Hérodote, aurait eu lieu en 608 ou 607 av. J. C.

Mais le récit d'Hérodote sur l'invasion des Scythes présente bien des circonstances étranges et de nature à éveiller le soupçon. C'est évidemment dans la tradition orale et populaire qu'il l'a recueilli, et il est permis de reconnaître qu'il y avait pris une forme légendaire qui avait dû quelque peu nuire à son exactitude historique. Ainsi ces envahisseurs étrangers que rien n'arrêtait à traverser presque tout à la fois deux continents et d'immenses déserts, c'est là bien certainement un fait qu'il n'est pas possible de prendre au pied de la lettre et que les souvenirs populaires ont arrangé, en lui donnant la forme épique que tout y revêt si naturellement.

L'origine et les causes assignées par Hérodote à l'invasion des Scythes ne sont pas plus admissibles. Il dit que les Scythes seraient arrivés par hasard dans la Médie en poursuivant au delà du Caucase les Cimmériens qu'ils venaient de chasser des environs des Palus-Méotides: voy. encore Herodot. IV, 11 et 12. Pour que cela fût vrai, il faudrait que les Cimmériens n'eussent fait leur expédition en Asie que peu de temps avant l'arrivée des Scythes dans la Médie, en 634. Or c'est ce que démentent et la tradition assyrienne des Grecs et le témoignage des inscriptions cunéiformes.

Les souvenirs helléniques dont Ephore s'est inspiré représentent les Cimmériens comme ayant bien plus anciennement chassé de Colchide et établi depuis longtemps déjà dans l'Asie Mineure, où ils ont ravagé pendant près de trois siècles. Ils ont laissé une date difficilement conciliable avec celle de 634, qui paraît avoir été généralement admise en Asie Mineure avant le temps d'Hérodote, à savoir celle de la prise de Sardes par les Cimmériens, qui, dans les tables de la Chronique d'Eusèbe, est placée en 1078 av. J. C. en même temps que celle d'Troie (1, 24), qui la rapporte à la trentième année avant la fondation de Rome, c'est-à-dire environ vers la fin du VIII^e^ siècle. Ils avaient fondé quelque part dans la Lydie, dans l'Ionie, la Carie, la Mysie, la Troade, l'Éolide, la Phrygie, la Bithynie, la Paphlagonie, le Pont, etc. Ils ont laissé leur nom à la ville de Cimmérium, à la Cimmérienne, à la Cimmérienne, à la Cimmérienne

d'Archiloque (Strab. XIV, p. 642, Chron. Alex. Fromat. I, p. 393), devait au faux avant la fin du règne de Candaule en Lydie, puisqu'on dit que ce prince acheta la peinture de Bularque représentant le combat des Magnésiens et des Cimmériens (Plin. VII, 8, XXXV, 8). Or Candaule, d'après les chiffres de la Chronique de Paros et d'Eusèbe pour la chronologie assyrienne, confirmés par la mention de Gygès et d'Ardys dans le prisme d'Assurbanipal, fut assassiné par Gygès en 696 (j'établis cette date dans mon Mémoire pour servir à l'histoire Assyrienne dans l'histoire d'Egypte, dont la première partie vient de commencer dans la Revue archéologique au moment où la désorganisation de guerre va être suivie quand ce recueil reparaîtra). Et quelques temps avant une autre invasion des mêmes Cimmériens en avait momentanément rendus maîtres de Sardes (Strab. XII, p. 627, XIV, p. 646). C'est alors que furent composés, pour encourager les villes ioniennes à la résistance contre les barbares, les admirables vers de Callinos qui ont été conservés jusqu'à nous. On dit aussi qu'une tribu de Cimmériens occupa autrefois une partie de la Mysie (Strab. Bizya ἐν Θράκῃ Σάτραι).

Le principal établissement des Cimmériens était alors près de la Mer Noire, sur les côtes de la Colchide, et ils fréquentaient quelquefois des points jusque en Ionie et en Lydie, le terrain habituel de leurs incursions était dans les contrées plus voisines du bord de l'Asie Mineure, dans le Pont, en Paphlagonie et même dans la Phrygie (Strab. I, p. 61). Ceci est d'accord avec les précieuses indications du prisme d'Assurbanipal. Nous voyons, en effet, que ce monarque ninivite, dans la seconde campagne, par laquelle, après la 7e, il termina la conquête de l'Egypte, soumit les pays de Lubat (Libye) et de Meluhha (Méroé, voir mon Mémoire sur les géographes grecs), reçut le tribut de Gugu (Gygès) roi de Lydia (𒆳𒄿𒄿 𒈨𒈾𒆠), les Cimmériens (𒆳𒄿𒄿 𒈨𒈾𒆠 𒆳𒄿𒄿 𒈨𒈾𒆠) de Pilipi (𒆳𒄿𒄿 𒈨𒈾𒆠 𒆳𒄿𒄿 𒈨𒈾𒆠 𒆳𒄿𒄿 𒈨𒈾𒆠), le pays de Tabal (Tibarènes) et de Muski (Moschi, voir des géographes grecs), reçut le tribut de Barsua, chef des Cimmériens (𒆳𒄿𒄿 𒈨𒈾𒆠 𒆳𒄿𒄿 𒈨𒈾𒆠

d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. II, p. 115².

Gugu, roi de Luddi ( ), « pays situé au
« bord de la mer » et dont les rois assyriens des temps antérieurs n'avaient jamais entendu parler (ce sont les propres expressions du texte), c'est-à-dire Gygès, roi de Lydie, vit une nuit en songe le dieu Aššur, qui lui ordonna d'envoyer une ambassade à Aššur-bani-pal, roi d'Assyrie, et de se reconnaître son vassal. L'ambassade fut envoyée avec des présents et arriva à Ninive au retour du monarque assyrien de sa dernière campagne en Égypte et en Phénicie, c'est-à-dire vers l'automne de 664. Tout en reconnaissant Aššur-bani-pal pour son suzerain, Gugu lui demandait des secours pour se délivrer des Gimirrai, qui ravageaient son pays, et que ni lui, ni les rois ses prédécesseurs n'étaient parvenus à chasser. Le texte ne dit pas formellement qu'Aššur-bani-pal fournit à son nouveau vassal les troupes auxiliaires qu'il demandait. Mais il raconte que peu de mois après (sans doute vers le printemps de 663) Gugu envoya une nouvelle ambassade à Ninive pour annoncer la défaite des Gimirrai, dont il rendait grâces aux dieux Aššur et Ištar. L'ambassade était chargée de riches présents et conduisait, à titre d'hommage du vassal à son suzerain, les deux principaux chefs « des hommes Gimirrai, ravageurs de
« son pays, qu'au milieu de la bataille ses mains avaient capturés. »

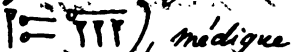
Mais un peu plus tard, Pisamilki l'Égyptien, c'est-à-dire Psametik, se révolta contre l'Assyrie, à laquelle il avait jusqu'alors été soumis, massacrant et réduisant en captivité les garnisons qui avaient été laissées dans le pays par le monarque ninivite. Gugu, se mettant aussi en état de rébellion, soutint Pisamilki en lui envoyant des troupes qui l'aidèrent considérablement dans son entreprise (voy. ce que dit Hérodote, II, 152, du secours que Psametik tira pour son avènement des mercenaires Ioniens et Cariens). Aššur-bani-pal, lorsqu'il reçut cette nouvelle, venait de voir éclater la révolte de son frère Šamaš-šum-ukin à Babylone, soutenue par les Élamites et les Arabes (voy. le prisme inédit du Musée Britannique, col. 3-9); on était en 662. Le roi d'Assyrie se trouvait engagé par la révolte fraternelle dans une série de guerres acharnées, difficiles, d'une extrême importance, et qui mettaient en jeu les destinées de la monarchie. Il ne pouvait donc laisser détourner par ce qui se passait en Lydie et en Égypte. Aussi le texte ne dit-il pas qu'il eût rien fait, ni à ce moment, ni

plus tard, pour châtier Psamétik. C'est montrer assez clairement qu'il accepta de ce côté les faits accomplis et qu'il renonça à revendiquer de nouveau ses prétentions sur l'Égypte. Quant à la Lydie, ne pouvant pas y envoyer de troupes, il pria Assur et Ištar, les grands dieux, de punir la « rébellion de Gugu en lui faisant trouver la mort de la main de ses ennemis et « en réduisant ses serviteurs en captivité ». Cette prière fut exaucée, et les Gimirrai, qu'on peut croire avoir été excités à cette invasion par des messages du roi d'Assyrie, se jetèrent sur le pays de Luddi, « qu'ils dévastèrent et anéantirent tout entier ». Gugu fut tué dans l'invasion, et son fils Ardu, l'Ardys des écrivains grecs, monta sur le trône au milieu de ce désastre. Pour détourner le courroux des dieux, il s'empressa de reprendre les liens d'allégeance que son père avait violés et d'envoyer un tribut à Assur-bani-pal.

C'est bien certainement à l'invasion des Cimmériens en Lydie au temps d'Ardys, dont parle Hérodote : I, 15; cf. I, 6. Et la date de l'avènement de ce roi d'après les chiffres de la Chronique de Paros et d'Eusèbe, 660 av. J. C., cadre parfaitement avec les données du prisme assyrien. Seulement il est facile de constater par tout ce qui précède que l'historien d'Halicarnasse a eu grandement tort de voir dans cette incursion dont lui avaient parlé les Lydiens la première apparition faite dans l'Asie Mineure par les Cimmériens, fuyant devant les Scythes qui les avaient chassés de leurs demeures au-delà du Caucase. Ils étaient, au contraire, déjà dans cette contrée depuis près d'un siècle.

En tous cas, d'ailleurs, cette dernière invasion des Cimmériens en Lydie est, d'après Hérodote lui-même, plus ancienne de trente ans que celle des Scythes en Médie; et cette observation seule suffirait pour démontrer l'impossibilité de la cause assignée par le père de l'histoire à l'éruption qui sauva pour quelques années l'Asie Mineure des mains de Cyaxare. Loin d'être à peine arrivés en Asie Mineure lors de l'invasion des Scythes, comme il le faudrait pour qu'Hérodote eût dit vrai sur ce point, les Cimmériens étaient alors au moment de disparaître de l'histoire de cette partie du monde antique, car Hérodote lui-même (I, 16) attribue leur destruction au roi de Lydie Alyatte, qui monta sur le trône en 607.

Mais il y a plus, et la distinction des Cimmériens et des Scythes, leur antagonisme violent, sur lequel Hérodote revient à trois reprises (I, 15 et 103; IV,

12), sont formellement démentis par les textes cunéiformes : Pour les Assyriens, Cimmériens et Scythes sont un même peuple, et il n'y a pas d'autre nom que celui de Cimmériens pour désigner les Scythes. Dans les inscriptions trilingues des Achéménides le pays Gakâ ( ), médique Sakka ( ), est toujours rendu Gimirri ou Gimiri () par la version babylonienne (voy. Norris, Assyrian dictionary, t. I, p. 182). Cette altération d'étroite parenté entre les deux peuples, émanant de contemporains qui eurent des rapports multipliés avec les uns et les autres, doit être prise en très sérieuse considération et avoir auprès de la critique beaucoup plus de valeur que les traditions recueillies plusieurs siècles après par Hérodote. Si donc les Cimmériens et les Scythes se trouvèrent en antagonisme dans certains temps, ce furent des querelles de peuples frères. Et l'invasion des Scythes en Médie, puis de la Syrie et Palestine, fut un des épisodes de ces incursions de tribus nomades, probablement de race touranienne, ayant récemment franchi le Caucase et errant dans l'Asie occidentale au milieu des populations sédentaires et civilisées qui finirent par les anéantir après avoir beaucoup souffert de leurs ravages, incursions qui marquèrent une grande partie du VII^e^ siècle et auxquelles s'attache dans les souvenirs de l'Asie Mineure le nom des Cimmériens.

Hérodote est, du reste, le seul auteur qui parle de l'invasion des Scythes. On a voulu en voir une trace dans l'existence d'une ville de Σκυθόπολις en Palestine à l'époque grecque et romaine, ville antérieurement appelée בֵּית שָׁאן. Mais aucun témoignage vraiment ancien ne rattache l'origine de ce nom à l'invasion des Scythes, et le premier qui émette une semblable opinion est le Syncelle (p. 214); la légende, au commencement de l'époque romaine, attribuait la fondation de Scythopolis à Bacchus (Plin. V, 18), forme hellénisée d'une ancienne tradition mythologique locale. Reland (Palaestina, t. II, p. 992 et suiv.) propose de considérer Σκυθόπολις comme une corruption de Σοκχωθόπολις et d'y attribuer pour étymologie l'hébreu סֻכּוֹת, « tentes »; et cette conjecture, tout à fait vraisemblable, se fonde sur un passage formel de St Jérome (Quaest. hebr. in Genes. XXXIII, 17) : In hebraeo legitur Socchoth est autem urgis hodie civitas trans Jordanem, hoc vocabulo in parte Scythopolea.

Je ne crois pas cependant, avec M. George Rawlinson, qu'Hérodote ait exagéré les ravages exercés dans l'Asie antérieure par cette invasion temporaire de barbares. Suivant moi, Volney (Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne, 1ère part. chap. VII) a eu raison de reconnaître une description des dévastations répandues par les Scythes en Palestine

dans les huit premiers chapitres de Jérémie, composés l'an 13 du règne de Josias en Juda (Jerem. I, 2), c'est à dire au moment même où l'historien d'Halicarnasse place les succès de leurs hordes. Le prophète y présente en effet comme un châtiment terrible amené par Jéhovah pour punir l'infidélité de la nation juive l'invasion d'un peuple barbare qui dévaste le pays et qui vient du nord (I, 13 et 14; IV, 6), et à plusieurs reprises il insiste sur cette origine septentrionale des envahisseurs. Quand il les décrit avec plus de détails, il le fait dans des traits qui s'appliquent avec une étonnante précision aux terribles cavaliers de Touran et qui n'auraient pour aucun autre peuple un caractère aussi typique. On croirait vraiment lire une description des soldats de Gengis ou de Timour. « J'amène sur vous une nation lointaine, une nation « robuste, antique, dont vous ne connaissez point le langage, dont vous ne comprenez point « les paroles. — Son carquois est comme un sépulcre ouvert; tous ses guerriers sont forts. « — Ils mangeront vos moissons, votre pain, vos fils et vos filles, vos troupeaux, vos « vignes et vos figuiers; ils détruiront par le glaive les villes sur lesquelles vous vous « confiez (Jerem. V, 15-17)..... — Voici qu'un peuple vient du nord, une grande « nation est sortie des confins de la terre. — Ils portent l'arc et le bouclier; ils brisent « et déchirent sans pitié; leur voix ressemble au bruissement des flots; ils montent des « chevaux armés eux-mêmes comme des guerriers (Jerem. VI, 22 et 23)..... — « Voici qu'ils montent comme une nuée et leurs chars comme la tempête; leurs chevaux « sont plus légers que les aigles. Malheur à nous! nous sommes ravagés..... — J'ai regardé « le pays, il est désert; j'ai regardé le ciel, il n'a plus de lumière. — J'ai vu les montagnes « et elles tremblent; les collines, et elles se choquent. — J'ai regardé, il n'y a plus d'hommes; « les oiseaux du ciel eux-mêmes se sont envolés. — J'ai regardé le Carmel, et il est « désert; toutes ses villes sont détruites devant la face de Jéhovah et de la fureur » (Jerem. IV, 13-26).

Les monuments de l'Assyrie ne témoignent plus de ravages moins grands, où M. George Rawlinson (p. 485 du tome I^er^ de la traduction d'Hérodote) a reconnu avec juste raison les traces matérielles de l'invasion des Scythes. Il résulte des observations très précises de M. Layard que les somptueux palais de Kalax, aujourd'hui Nimroud, fouillés par cet habile archéologue, furent ruinés violemment pendant le cours du règne d'Assur-edil-ilani. Après cette destruction, qui fut bien certainement l'œuvre d'envahisseurs barbares, le roi rebâtit pour sa résidence, au milieu des ruines,

un nouveau palais, d'une beauté et d'une richesse qui égale la grossièreté de la construction. Dans cet édifice on ne voit plus ni vaste salle aux proportions grandioses et splendidement décorée, ni bas-reliefs couvrant les parois, mais seulement des pièces de petites dimensions, dont les murailles sont revêtues à la hauteur d'un mètre environ par de simples dalles de calcaire de la qualité la plus inférieure, rudement taillées et qui non seulement n'ont pas de sculptures, mais ne sont pas même polies. Au-dessus de ce revêtement grossier, les parois de terre sont seulement enduites d'une couche de plâtre (Layard, Nineveh and Babylon, p. 655). Cette misère et cette grossièreté portent l'empreinte de la hâte avec laquelle on a voulu refaire une habitation telle quelle pour le roi au lendemain d'un grand désastre, mais j'y vois surtout l'attestation d'une décadence irrémédiable, précipitée par les premières attaques des Mèdes et par les ravages des Scythes, décadence qui explique naturellement la destruction de l'empire peu de temps après. La comparaison du palais si pauvre et si modeste d'Assur-achel-idini avec les splendeurs de sculpture de celui que son père Assurbanipal s'était construit à Ninive, a plus d'éloquence que toute réflexion pour peindre le changement qui s'était opéré en une quinzaine d'années dans la situation et la monarchie assyrienne.

Cependant si Hérodote, d'après ces indices, ne me paraît pas avoir exagéré les ravages des Scythes, j'ai peine à admettre qu'il soit dans la vérité complète de l'histoire en les décrivant comme ayant exercé pendant un certain temps une domination effective et stable. C'étaient des hordes qui allaient de lieux en lieux en dévastant tout sur leur passage; mais la nature même de leurs incursions vagabondes ne leur permettait pas de fonder un empire, et dans la Médie elle-même ils n'avaient pas changé l'état politique, puisque le récit d'Hérodote montre Cyaxare restant sur le trône tout en étant soumis à leurs exactions. Sous ce rapport leur situation était la même que celle des Cimmériens en Asie Mineure et ce que fut aussi celle des Gaulois dans le nord de la Grèce au commencement du IIIe siècle. Comme ces deux peuples ils erraient au milieu de nations civilisées et sédentaires qu'ils rançonnaient mais qu'ils ne soumettaient pas à une domination permanente, et de même, leurs tribus s'affaiblissant tour à tour au milieu des hasards d'une semblable vie, ils cessèrent bientôt d'être un danger. Ils ont pu menacer par les populations soulevées, car l'histoire et Hérodote lui-même leur destruction pour

Cyaxare doit avoir un certain fondement réel, tout arrangé qu'elle soit, les autres documents isolés et ne pouvant plus le maintenir dans la sauvage indépendance de leur mètre de vipères, le virent contraints de se soumettre aux princes des pays qu'ils avaient quelque temps ravagés. Tel fut le sort de la tribu qui s'était conservée sous la domination de la monarchie médique, et dont l'émigration en Lydie amena, quelques années après, la guerre entre Cyaxare et Alyatte. Herodot. I, 73.

Mais ce qui est surtout évident, c'est que le texte d'Hérodote, tel que nous le possédons, exagère beaucoup la durée des incursions des Scythes et que son chiffre de 28 ans est absolument inadmissible. Vous avez proposé (Chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Ecbatane, p. 79) de corriger 8 ans au lieu de 28, la correction est tout à fait vraisemblable, et je l'accepte très volontiers. Cependant si on demande si Hérodote avait réellement précisé cette durée et si le chiffre de 28 ans est chez lui le résultat d'une simple faute de copiste ou s'il ne provient pas plutôt de l'interpolation dans le texte d'une glose marginale, dans laquelle quelque commentateur de date plus récente, ayant lu en un autre endroit (Herodot. I, 130) que l'empire des Mèdes avait subsisté 128 ans y comprit la domination des Scythes sans faire le nombre rond d'un siècle pour la puissance indépendante de cet empire et les 28 ans pour l'époque des Scythes. Mais que l'on corrige le chiffre de 28 ans en 8 ans ou qu'on laisse le nombre indéterminé, le temps des incursions et des ravages des Scythes, commençant en 634, doit être court et la date de la destruction de Ninive se renferme dans d'étroites limites.

XIII

Je ne discuterai pas ici l'opinion absolument insoutenable que M. Haigh a récemment proposée (Zeitschr. für Ägypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 86 et suiv.) au sujet de ce dernier événement, qu'il croit devoir descendre jusqu'en 598, attribuant à Nabu-kudurri-usur la ruine de la capitale de l'Assyrie, malgré tous les témoignages qui en font Nabu-bal-usur l'auteur, et sur la foi d'un verset manifestement altéré, du livre de Tobie dans le texte des Septante (XIV, 15). Mais la date usuelle du texte actuel d'Hérodote, 625 ou 606, bien que défendue par des autorités assez considérables par Clinton, Fynes, les chronologistes de l'ancienne école,

et que M. Oppert encore aujourd'hui, ne me paraît pas possible à admettre. Ceux qui cherchent à la maintenir ne peuvent invoquer en sa faveur, en dehors du texte d'Hérodote, qu'un verset du deuxième livre des Rois (XXIII, 29) sur la campagne du roi d'Egypte Nekau II en 610, dans laquelle Josias, roi de Juda, périt à la bataille de Mageddo, en essayant vainement de s'opposer à la marche des Egyptiens : « Dans ces jours le pharaon Nekau, roi d'Egypte, monta contre le roi « d'Assyrie vers le fleuve d'Euphrate, et le roi Josias marcha à sa rencontre, et « il fut tué à Mageddo. » Ils en concluent que l'empire assyrien subsistait encore en 610 et possédait même la Syrie, ou tout au moins les rives de l'Euphrate. Mais ce verset est loin d'avoir un caractère aussi décisif, car dans la Bible l'expression de « roi d'Assyrie » ne se présente pas toujours avec une précision absolue, comme par exemple lorsqu'elle est appliquée au Chaldéen Phul : II Reg. XV, 19 et 20. On ne saurait donc l'opposer au témoignage formel de Bérose (cf. Joseph. Antiq. Jud. X, 11; Contr. Apion. I, 20), qui représente Nabu-bal-usur, roi de Babylone, comme ayant déjà succédé à la puissance des Assyriens proprement dits et à leur domination sur les pays au-delà de l'Euphrate quand Nekau entreprit la conquête de la Syrie, et comme voyant dans cette entreprise une révolte de son satrape d'Egypte et de Palestine, sou-venir des vieilles prétentions des rois d'Assyrie sur l'Egypte, dont il se considérait comme entré en possession aussi bien que de leur empire sur les peuples sémitiques : Ἀκούσας δ' ὁ Ναβοπολάσσαρος ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἀπολείπει τὴν Ἀσσυρίαν καὶ τοῖς περὶ Συρίαν τόποις καὶ τὴν Φοινίκην βέτοις ἀποστάσης αὐτοῦ χώρας. C'était, du reste, un fait généralement admis chez les Juifs que la campagne de Nekau et la bataille de Mageddo avaient été postérieures à la ruine de Ninive, et Josèphe s'est fait le rapporteur de cette tradition (Antiq. Jud. X, 5, 1) : « Néchao, roi des Egyptiens, ayant rassemblé des troupes, se dirigea vers le fleuve « d'Euphrate pour faire la guerre aux Syriens et aux Babyloniens qui avaient « renversé l'empire des Assyriens, » Νεχαὼ, ὁ τῶν Αἰγυπτίων βασιλεὺς, ἀγείρας στρατιὰν ἐπὶ τοὺς Εὐφράτην ποταμὸν κατοικοῦντας, Μήδους πολεμήσων καὶ τοὺς Βαβυ-λωνίους, οἳ τὴν Ἀσσυρίων κατέλυσαν ἀρχήν.

Ces témoignages positifs et qu'il est impossible de rejeter, établissent que la destruction de Ninive avait eu lieu avant 610. Ils nous dispensent de relever une à une toutes les raisons qui rendent inadmissible la date de 608 ou

606, résultant nécessairement du texte d'Hérodote si l'on veut le prendre pour guide — celle de 606, que Clinton et M. Oppert ont adoptée pour échapper à quelques-unes de ces impossibilités, est purement arbitraire — date qui mettrait la chute de l'empire d'Assyrie après l'association de Nabu-kudurri-usur à son père et après la défaite de Nekau à Karkemisch, deux événements que le témoignage unanime de l'antiquité représente comme postérieurs. Dès lors nous sommes conduits à adopter pour la ruine de Ninive la date plus généralement admise de 625, à laquelle vous me paraissez, ainsi que sir Henry Rawlinson, avoir donné plus que tous les autres un caractère de certitude absolue.

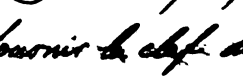
Cette date était celle qu'admettait Bérose et qu'il avait tirée des documents indigènes de Babylone. Il n'est pas possible, en effet, pour qui conque lit attentivement les fragments empruntés par le Syncelle (p. 210, B) à Alexandre Polyhistor et par Eusèbe (Armen. Chron. p. 25, ed. Mai) à Abydène, de douter que l'historien national de la Chaldée faisait partir le règne de Nabu-bal-usur de la destruction de Ninive et de son empire, qui devait clore le second livre des Χαλδαϊκά. Or, les chiffres donnés dans un autre fragment de Bérose (cfr. Euseb. Armen. Chron. p. 23, ed. Mai) pour la durée du règne du fondateur du dernier empire de Chaldée concordent exactement avec ceux du Canon de Ptolémée et en placent également le point initial en 625, ce qui assure cette dernière date comme ayant été dans la chronologie de Bérose celle de la ruine de Ninive. Il devient donc évident que dans le canon conservé par l'astronome d'Alexandrie ce n'est pas l'établissement de Nabu-bal-usur à Babylone à titre de prince vassal du roi ninivite qui sert de point de départ à la mention de son règne, mais bien la révolte heureuse qui le rendit complètement indépendant et fit passer entre ses mains l'empire qui avait appartenu jusqu'alors à son suzerain. En effet — pour une raison qui nous échappe et qui est peut-être la volonté de marquer plus clairement le moment de la substitution d'un empire à l'autre) la liste royale de Ptolémée ne tenait pas compte des princes vassaux qui gouvernèrent Babylone sous le règne de son Ἡσιοδάσος, l'Assur-edil-ilani des monuments, et mentionnait seulement le roi suzerain de Ninive. C'est ainsi qu'il n'y est pas plus question de Bel-tsar-usur — prince de Babylone dont j'établirai l'existence et la date dans celles de ces lettres qui seront consacrées à l'histoire de la grande cité Chaldéenne — que du temps pendant lequel Nabu-bal-usur exerça

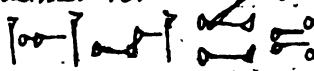
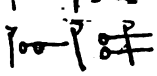
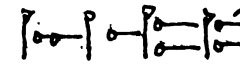
le pouvoir avant la révolte. Il n'est pas en effet vraisemblable que l'auteur de la nouvelle puissance de Babylone se soit insurgé immédiatement contre le roi d'Assyrie, qui, d'après le récit formel de Bérose, l'avait envoyé pour gouverner cette ville et les provinces qui en dépendaient: ἀλλὰ σφαγὰς ἐποιήσατο τῶν Χαλδαίων βασιλεὺς ἑλλὼν, καὶ τὸν αὐτὸν Ναβοπολάσσαρον τὸν Νίνου ἐπιστήσας (Bérose, ap. Syncell. p. 210, B). Sans doute son gouvernement comme vassal dut être court, mais il lui fallut nécessairement encore quelque temps pour préparer la grande révolte qui devait renverser le trône d'Assyrie et pour nouer avec le roi des Mèdes l'alliance qui assura son succès. Et cette installation de Nabu-bal-usur à Babylone comme prince vassal quelque temps avant 625, date de la révolte et de la ruine de Ninive, ne paraît même assez clairement indiquée par une phrase de l'extrait d'Abydène conservé par Eusèbe (Armen. Chron. p. 28, ed. Mai). Il y est en effet question de hordes confuses et barbares qui menaçaient alors la Babylonie: ἀπὸ τῶν Σαρακηνῶν (Saracorum) τῶν καλουμένων Χαλδαίων (Chaldaeorum) τῶν ἐπονομαζομένων Κολχικιανῶν, quae adversus te adventarent, continuo Babylonem (ΒΑΒΥΛΩΝΑ, corr. ΕΜΠΡΟΣΘΕΝ ΤΗΣ ΒΑΒΥΛΩΝΟΣ, Mai) militiae ducem Babylonem mittebat. Ces hordes ressemblent fort à celles des Scythes, dont nous venons de constater les ravages en Assyrie, et je crois trouver dans le passage une indication des circonstances au milieu desquelles Nabu-bal-usur fut envoyé à Babylone par le dernier roi de Ninive.

La conséquence forcée de la disparition de la chute de Ninive en 625 est de considérer Aššur-edil-ilāni comme le dernier des rois d'Assyrie, celui qui le brûla dans son palais pour ne pas tomber vivant aux mains des révoltés. Il serait donc le Saracus d'Abydène (cf. Euseb. Armen. Chron. p. 28, ed. Mai), le Σαρδανάπαλλος d'Alexandre Polyhistor (cf. Syncell. p. 210, B). Saracus n'offre pourtant aucune analogie avec Aššur-edil-ilāni, sauf dans le premier élément, qui est évidemment Sar pour Aššur, comme dans

Σαρδανάπαλλος = Aššur-bāni-apli
Σαρδανόβος, corr. Σαρδανόβος = Aššur-ax-idin.

Et cette ressemblance de noms a beaucoup contribué à faire adopter par les Assyriologues la date de 606 après laquelle on pouvait insérer après le fils d'Aššur-bāni-apli un roi de plus qui aurait été le Saracus de Bérose, inconnu jusqu'à présent dans les documents assyriens. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette hypothèse, dont nous verrons

de voir l'impossibilité. M. Smith a récemment communiqué à M. Haigh (Zeitschr. für Ägypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 87), d'après un document encore inédit du Musée Britannique, une variante nouvelle du nom d'Assur-edil-ilani, qui me paraît fournir la clef du problème. Elle est ainsi conçue  , et le second élément du nom, le mot assyrien edil, « arbitre, » y est remplacé par son équivalent accadien sirik.

Une semblable introduction d'éléments accadiens écrits phonétiquement dans certaines variantes de noms propres royaux qui ailleurs offrent à la même place l'élément assyrien correspondant et dont la lecture habituelle a lieu avec cet élément assyrien, n'est pas sans exemples. Parmi les formes les plus habituelles du nom de Šar-yukin est celle de (Oppert, Commentaire de la grande inscription de Khorsabad, p. 34 et suiv.), où gina est l'équivalent accadien de yukin (voy. Oppert, Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 94). Pour le nom du dernier roi babylonien, Nabu-na'id, à côté de la forme phonétique assyrienne,  , et de la forme purement idéographique,  , nous avons sur quelques monuments (W. A. I. i, 68, 1 et 69) une troisième forme,  , où l'assyrien na'id, « majestueux, » est remplacé par le terme accadien écrit phonétiquement im-duk, « faisant gloire. »

Faut-il considérer ces termes accadiens comme des allophones, opinion favorite de M. Ménant (Inscriptions de Hammourabi, p. 94), c'est à dire comme des groupes de caractère originairement phonétiques, mais ensuite pris en bloc comme des idéogrammes complexes et lus dans la prononciation par le mot sémitique correspondant? Des exemples péremptoires permettent d'affermer que non. La forme Šar-gina a produit le biblique סרגון (Is. XX, 1), en même temps que la forme Šar-yukin ou Šar-kayan l'Ἀρχεανὸς du Canon de Ptolémée. En même temps que de Nabu-na'id est sorti le Ναβοναδιος du même Canon et le Ναβοννηδος du plus long extrait de Bérose par Josèphe (Contr. Apion. I, 20), nous avons dans un fragment d'Abydène deux fois cité par Eusèbe (Praepar. Evang. IX, 41, p. 456, D; Armen. Chron. p. 26, ed. Mai) Ναβοννηδοχος, qui dérive certainement de Nabu-im-duk, et dans Josèphe (Antiq. Jud. X, 11, 2) Ναβοναδηλος, qui est certainement pour Ναβοναδηχος, suivant l'excellente remarque de M. Haigh (Zeitschr. für Ägypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 87). Ainsi, dans les noms que je viens de citer, les éléments

accadiens substitués par certaines variantes aux éléments assyriens ne sont pas des allophones ; on les lisait directement pour leur valeur phonétique. D'où il faut conclure qu'à Babylone et en Chaldée, de même qu'il y avait deux éléments de langues différentes dans la population, les noms de certains rois revêtaient simultanément deux formes diverses, assyrienne et accadienne, dont l'une était l'exacte traduction de l'autre. Ceci étant, la forme nouvelle du nom du dernier roi de Ninive, découverte par M. Smith, ne doit pas se lire Aššur-eṭil-ilāni, mais nous en offre la traduction dans l'idiome accadien et est à prononcer Aššur-nirik-annap ou Aššur-nirik-il. En effet, par suite du contact prolongé des deux langues pendant plus de mille ans, de même que l'assyrien sémitique avait reçu dans son vocabulaire un certain nombre de mots accadiens touraniens, l'accadien avait adopté plus d'un mot assyrien, et des exemples positifs prouvent qu'entre autres il l'y était introduit à côté du primitif annap.

Aššur-nirik-il n'est-il pas la forme qui, par une sorte d'abréviation et de contraction, a donné naissance à Σάραξ ou Saracus ? M. Haigh le pense, et je partage son opinion.

Au reste, le nom de ce dernier roi de Ninive a joué de malheur avec les transcriptions. Qui le reconnaîtrait tout d'abord dans le Kiryḥadáros du Canon de Ptolémée ? Pourtant il est certain que dans la liste de l'astronome d'Alexandrie Kiryḥadáros correspond à Aššur-eṭil-ilāni, et M. Oppert (Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 352) a établi qu'une série d'altérations successives sous la plume des copistes de Ptolémée avait produit cette forme qui ressemble si peu au type originaire. La variante Ἰεριḥαδάνος, qu'on trouve aussi dans les manuscrits, est un peu moins altérée et permet de restituer d'une manière vraisemblable les progrès de la corruption du nom. Le texte original de la liste des rois conservée par l'astronome alexandrin portait suivant toute apparence : ΙΣΙΡΙΔΙΛΑΛΑΝΟΣ

des copistes, ignorants du vrai nom assyrien, en auront fait d'abord : ΙΣΙΝΔΙΛΑΛΑΝΟΣ

d'où sera sorti, par la chute d'une seule lettre : ΙΣΙΝΙΛΑΛΑΝΟΣ

De là est né la forme, donnée par une partie des manuscrits : ΙΣΙΝΙΛΑΔΑΝΟΣ

laquelle s'est à son tour altérée, par la substitution de Κ à ΙΣ, en : ΚΙΝΙΛΑΔΑΝΟΣ

puis en : ΚΙΝΗΛΑΔΑΝΟΣ

C'est ainsi que, dans le même Canon, le nom du fameux Nabu-kudurri-usur, qui bien évidemment était écrit à l'origine : NABOKODOPACCAPOC
s'est altéré d'abord en : NABOKOΔPACCAPOC
puis en : NABOKOΔACCAPOC
d'où est sorti, par une dernière altération, le : NABOKOΛACCAPOC
que nous présente l'état actuel du texte. Il serait facile de suivre ainsi, étape par étape, la déformation de tous les noms altérés que renferme la même liste.

Les circonstances qui marquèrent la ruine de Ninive étaient racontées par Bérose d'après les annales indigènes de Babylone. Voici ce qu'en dit l'extrait d'Alexandre Polyhistor par le Syncelle : Οὗ (Ναβοπαλασάρου) ἦρξεν ἐφόδου πολλῆς ὁ Σάρακ ἔκτισε δὲ τοῖς Βαβυλωνίοις ἐνετειλατο, καὶ ἦρξεν ἀρχὴν Χαλδαίων καὶ Βαβυλωνίων περιβαλὼν ὁ αὐτὸς Ναβοπαλασάρος (Syncell. p. 210, B). Dans l'extrait d'Abydène que contient la version arménienne de la Chronique d'Eusèbe on lit : Sed enim hic (Nabupalassorus) capto rebellandi consilio, Amuchiam Astabagis Medorum principis filiam nato suo Nabucodrossoro desponsabat : moxque raptim contra Ninum seu Niniven urbem impetum faciebat. Re omni cognita, rex Saracus regiam Evoritam inflammabat (Euseb. Armen. Chron. publ. ed. Mai). Les circonstances, vous l'avez déjà remarqué vous-même, étaient apportées avec une assez grande exactitude dans le récit de Ctésias, qui a seulement donné aux deux rois ligués contre les Assyriens les noms erronés d'Arbace et de Bélésys au lieu de Cyaxare et Nabopolassar, Uvakhshatara et Nabu-bal-usur, et qui a fait cet événement plus ancien d'un siècle et demi qu'il n'était dans la réalité, en vertu de son doublement systématique de la durée des rois de Médie. La prise de la grande cité assyrienne et la destruction de la monarchie dont les armes avaient fait trembler si longtemps toute l'Asie, fut l'œuvre commune des deux rois des Mèdes et des Babyloniens, ainsi que le raconte très exactement l'extrait d'Abydène par Eusèbe, que nous venons de citer, et aussi le livre de Tobie (XIV, 15), où le nom plus connu de Nabu-kudurri-usur a cependant été substitué à celui de son père Nabu-bal-usur. Hérodote (I, 106), qui avait emprunté ses données aux traditions nationales de la Médie, ne parle que de Cyaxare et semble croire qu'à lui seul il avait pris Ninive (voy. Grote, History of Greece, t. III, p. 304). Bérose, au contraire, écrivant au point de vue babylonien, attribuait le premier rôle à

Nabu-Bal-usur, qui est représenté comme l'unique auteur de la chute de l'Empire d'Assyrie dans quelques-uns de ses fragments, notamment d'Alexandre Polyhistor. En ceci, comme en beaucoup d'autres choses, Bérose paraît avoir été plus qu'aucun autre auteur conforme à la vérité historique, car si les deux rois prirent également part à l'entreprise, il est certain que ce fut Nabu-bal-usur qui en tira le plus large profit, puisqu'il hérita de la presque totalité des provinces que possédaient encore à ce moment les Assyriens, c'est-à-dire de la Mésopotamie entière, de la Syrie et de la Palestine. Les Mèdes prirent seulement la portion de l'Assyrie située sur la rive gauche du Tigre (Xenoph. Anabas. III, 4). Il me semble aussi reconnaître un indice du rôle prépondérant que les Babyloniens jouèrent alors dans l'acharnement avec lequel Ninive fut rasée jusqu'au sol ; les Mèdes n'y avaient pas le même intérêt qu'eux, et d'ailleurs ce fut une sorte de revanche du sac et de la ruine de Babylone par Sin-axé-irib une soixantaine d'années auparavant.

Le gage de l'alliance entre les deux princes confédérés fut le mariage du fils du roi de Babylone, nommé Nabu-kudurri-usur, avec la fille du roi des Mèdes. Dans l'extrait grec d'Alexandre Polyhistor fourni par le Syncelle (P. 210, B), cette princesse est appelée Apvïïg. C'est le même nom que Ctésias écrit Amytis et qu'il attribue à la fille d'Astyage, épouse, suivant lui, par Cyrus (Persic. 2 et 10), ainsi qu'à la fille de Xerxès, épouse de Mégabyze, dont il fait la mère de l'Achéménès tué en Égypte par Darius (Persic. 10, 22, 28, 30, 36 et 39). La transcription que l'on trouve dans la version arménienne de la Chronique d'Eusèbe, que ce soit dans les fragments empruntés à Alexandre Polyhistor (P. 23, ed. Mai) ou dans ceux empruntés à Abydène (P. 26, ed. Mai) [illegible], est évidemment la plus exacte de toutes, car elle reproduit presque sans altération la forme perse originale du nom propre, Amughiya, dont le sens est « non repos-a-bande. » C'est cette princesse en l'honneur de qui Nabu-kudurri-usur fit construire à Babylone les fameux Jardins Suspendus, pour lui rappeler les pittoresques aspects des montagnes de la Médie, son pays natal, ainsi que nous le voyons raconté dans un passage de Bérose rapporté par Josèphe à deux reprises différentes (Antiq. Jud. X, 11 ; Contr. Apion. I, 19 ; cf. aussi Diod. Sic. II, [illegible]).

Des recherches auxquelles nous venons de nous livrer nous font, du reste, toucher du doigt dans le texte de Bérose, qu'il nous tort [illegible]

Alexandre Polyhistor ou par Abydène, une erreur grave, qui certainement remonte à l'historien de la Chaldée lui-même, puisqu'elle a été reproduite également par les deux abréviateurs. C'est la substitution du nom d'Astyage à celui de Cyaxare, le roi avec qui dans la réalité Nabu-kal-usur fit alliance et par conséquent celui dont le jeune Nabu-kudurri-usur épousa la fille. Et il ne me semble pas possible de justifier l'auteur des Xaldaïka en supposant avec vous (Chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Ecbatane, p. 35) et sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 244; cf. George Rawlinson, p. 408 et 417 du tome Ier de sa traduction d'Hérodote) qu'Astyage ou Azi-dahâka n'est pas un nom-propre, mais un titre commun à tous les rois de l'empire médique. Aucune indication antique, empruntée soit aux sources classiques soit aux sources orientales, ne vient appuyer cette opinion; tout au contraire, que le nom d'Astyage soit un véritable nom propre ou seulement un surnom — ce dont on peut douter — il est toujours donné, sauf chez le seul Bérose, comme spécial au dernier roi des Mèdes, à celui qui fut renversé par Cyrus. Force est donc d'admettre que Bérose avait commis une erreur. Mais elle porte sur un personnage étranger et non babylonien, ce qui la rend plus explicable. Suivant toutes les vraisemblances, l'historien de la Chaldée avait trouvé dans les documents indigènes la mention du mariage de Nabu-kudurri-usur avec la fille du roi de Médie, sans désignation précise de ce roi, et en même temps la trace des rapports intimes qui s'étaient maintenus entre ce prince et Astyage, et il en avait conclu que c'était d'Astyage que Nabu-kudurri-usur avait été gendre, tandis qu'il était réellement son beau-frère. En effet l'alliance nouée pour la guerre commune contre l'Assyrie, et dont cette union avait été le gage, se maintint étroite entre les deux empires de Médie et de Babylone pendant tout le règne de Nabu-kudurri-usur. Eupolème, cité par Alexandre Polyhis. (C. Müller, Fragm. historic. graec. t. III, p. 229), attestait que quand ce prince, en 599, marcha contre Joïakim, roi de Juda (II Reg. XXIV, 2) et emmena captif le jeune Joïachin (II Reg. XXIV, 14 et 16), qui venait de succéder à son père, mort pendant la guerre (II Reg. XXIV, 6), un corps considérable d'auxiliaires lui avait été fourni par l'avant-dernier roi des Mèdes, qu'Eupolème, suivant la nomenclature de Ctésias, appelait Astibaras. D'un autre côté, Hérodote (I, 74) raconte qu'après la fameuse bataille de l'Halys, dont la date m'occupera dans quelques instants, la

fut le roi de Babylone appelé par les Babyloniens Iᵉʳ, c'est à dire Nabu-Kudurri-ussur, qui avec Syennesis, roi de Cilicie, servit de médiateur pour la paix entre les deux souverains de Médie et de Lydie; l'un défendant les intérêts du roi Mède et l'autre ceux du roi Lydien. Mais il ne me semble aucunement nécessaire de conclure de ce fait avec M. George Rawlinson (ch. 3/6 et 4/5 du tome Iᵉʳ de la traduction d'Hérodote) que Nabu-Kudurri-ussur devait se trouver sur les lieux au moment de la bataille et avoir pris personnellement part à la guerre comme allié du roi de Médie.

XIV.

C'est après la destruction de Ninive que Cyaxare entra définitivement dans la voie des grandes conquêtes. Malheureusement nous n'avons aucun détail précis sur les guerres qui fondèrent la puissance de l'empire mède et le rendirent prépondérant dans les affaires de l'Asie. Tous nos renseignements se réduisent à une phrase d'Hérodote (I, 103): « C'est Cyaxare qui soumit à son autorité toute « l'Asie jusqu'au fleuve Halys, » οὗτος ἐκτήσατο τὴν Ἀσίην πᾶσαν ὅση ἄνω ποταμοῦ ἔτεινε ἐπὶ τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα. Quant à l'étendue exacte de l'empire ainsi formé, elle est déterminée par les pays dont Cyrus se trouva aussitôt maître, quand il eut vaincu Astyage (voy. George Rawlinson, The five great monarchies of the ancient Eastern World, t. IV, p. 355); elle embrassait tout l'espace compris entre l'Halys à l'ouest et les déserts du Kharamon à l'est, c'est à dire la Médie avec ses différentes divisions, la Perse, la Carmanie, l'Arménie avec les nombreuses provinces qui formaient probablement encore, comme au temps des Assyriens, autant de petits royaumes séparés, enfin la moitié occidentale de la Cappadoce. Cet empire était organisé comme toutes les grandes monarchies asiatiques, c'était une agglomération de royaumes conservant leurs princes nationaux, mais soumis à l'autorité du roi des rois, auquel ils payaient tribut et fournissaient des soldats. Nous avons vu, en effet, déjà plus de Perse et la Cappadoce avaient subi sous la domination des Mèdes; et le même fait est également certain pour les Arméniens, dont les véritables traditions nationales, conservées dans les chants populaires, commencent vers cette époque, où Moïse de Khorène les prend pour guides et ne se borne plus à reproduire servilement les élucubrations de Mar-Abbas Catina.

Des conquêtes aussi considérables que celles de Gygaxe, dans des pays presque tous montueux et difficiles, durent nécessiter un certain nombre d'années. Elles étaient accomplies lorsqu'éclata la guerre entre les deux empires de Médie et de Lydie pour la possession de l'Asie Mineure, qu'Hérodote (I, 73 et 74) raconte en ces termes :

« Une bande de Scythes nomades, à la suite d'une sédition, « était venue chercher un refuge en Médie. Gygaxe, fils de Phraorte et petit-fils « de Déjocès, était alors roi de ce pays. Il accueillit favorablement les Scythes comme « suppliants, et les considérant comme d'utiles auxiliaires il leur confia des enfants « pour apprendre d'eux leur langue et le métier d'archers. Les Scythes s'adonnaient « constamment à la chasse et rapportaient du gibier de la table royale. Mais il arriva « un jour qu'ils n'apportèrent rien. Gygaxe, qui était prompt à la colère, les voyant « revenir les mains vides, les reçut durement et avec des injures. Alors les Scythes, irrités « de la manière dont ils avaient été traités, égorgèrent un des enfants confiés à leurs « soins et le confirent en morceaux ; puis, ayant apprêté la chair comme ils avaient « coutume d'apprêter celle des animaux qu'ils traient à la chasse, ils l'apportèrent « à Gygaxe en guise de gibier, et aussitôt s'enfuirent à Sardes, auprès d'Alyatte, « fils de Sadyatte. Tout leur réussit comme ils l'avaient conspiré ; Gygaxe et ses « convives mangèrent sans défiance cette horrible nourriture, et eux-mêmes furent « accueillis comme suppliants par Alyatte.

« Après cela, le roi Alyatte ayant refusé de livrer les « Scythes sur la demande de Gygaxe, la guerre éclata entre les Lydiens et les Mèdes « et dura cinq ans. » M. Grote (*History of Greece*, t. III, p. 370) a ingénieusement remarqué que cette anecdote devait avoir un certain fondement historique, car, dit-il, « le passage de hordes nomades de la dépendance d'un gouvernement à un autre a été fréquent et est encore de nos jours en Orient une cause fréquente de disputes entre les différents gouvernements, car ces nomades sont estimés comme tributaires et comme soldats. » On reconnaît d'ailleurs, facilement dans cette bande de Scythes les débris de celles qui venaient bien auparavant de fondre sur l'Asie en la dévastant, débris sans doute épargnés à la condition d'entrer au service du roi des Mèdes. Mais les détails des circonstances de leur émigration en Lydie sont évidemment arrangés dans Hérodote. D'ailleurs il est juste de penser, avec M. George Rawlinson (t. III, de sa traduc-

1er de sa traduction d'Hérodote), que a fait de surtout un précepte que Cyaxare saisit avidement, car il devait entrer dans son plan de conquêtes de soumettre l'empire de Lydie et le reste de l'Asie Mineure comme l'Arménie et la Cappadoce, afin de devenir le maître de toutes les populations aryennes de l'Asie antérieure, comme son allié, le roi de Babylone, était devenu le maître des populations sémitiques. Ce qui le prouve, et montre bien que le roi des Mèdes prétendait dans cette guerre réaliser la prise de possession de toute la péninsule, c'est la durée même de la lutte: le royaume de Lydie tel qu'il était alors, avant l'extension que lui donna plus tard Crésus, n'aurait pas été capable de tenir tête avec autant d'énergie à un empire aussi vaste que l'était devenu la Médie, et disposant d'autant de ressources guerrières, si toutes les populations de l'Asie-Mineure ne s'étaient pas groupées autour de lui pour défendre leur commune indépendance. Et en effet nous allons voir figurer dans le récit d'Hérodote, comme allié du monarque lydien, le roi de la guerrière et puissante Cilicie, émancipée de tout vasselage étranger dans la dissolution de l'empire assyrien, auquel elle avait dû payer tribut; or ce pays ne dépendait de la Lydie par aucun lien de vasselage et sut même par la suite résister victorieusement aux armes de Crésus.

« Dans le cours de la guerre, continue Hérodote, les Mèdes furent « bien des fois vainqueurs des Lydiens, et aussi les Lydiens bien des fois vainqueurs des Mèdes. « Enfin ils se livrèrent une sorte de combat de nuit. La guerre se continuant avec une « fortune égale des deux côtés, dans la sixième année il arriva qu'au milieu d'une bataille « acharnée le jour fit tout à coup place à la nuit. Ce changement subit avait été prédit « aux Ioniens par Thalès de Milet, qui avait annoncé l'année précise où il se produirait. « Les Lydiens et les Mèdes, voyant la nuit remplacer le jour, cessèrent le combat et se « montrèrent désormais pressés de faire la paix. Syennesis de Cilicie et Labynète de « Babylone servirent de médiateurs entre les deux partis, et par leur intervention ils « amenèrent le serment de la paix, en même temps qu'un mariage qui y servit de garantie. « Ils décidèrent en effet Alyatte à donner sa fille Aryénis à Astyage, fils de Cyaxare, car « sans un lien étroit de ce genre les traités ne peuvent pas durer solidement. »

La prédiction de l'éclipse par Thalès est également attestée par Eudème (ap. Clem. Alex. Stromat. I, p. 304), Cicéron (De divinat. I, 49) et Pline (II, 12). Mais, suivant la très juste remarque de Sir Henry Rawlinson (p. 212, note 6, du tome Ier de la traduction anglaise d'Hérodote par son frère), elle n'a pas plus de valeur scientifique que

d'une récolte extraordinaire d'olives, qui lui est attribuée par Aristote (Polit. I, 5), et celle de la chute d'un aérolithe, rapportée à Anaxagore (Aristot. Meteorol. I, 7). En effet personne de son temps n'était capable de faire le difficile calcul des éclipses de soleil, pas même les astronomes chaldéens, qui savaient calculer les éclipses de lune, mais qui, pour celles du soleil, avaient seulement observé qu'elles se produisaient toujours à la néoménie et par conséquent les gardaient à ce moment dans leurs mémoires (tablette inédite du Musée Britannique, cotée K, 168, voy. Oppert, Éléments de la grammaire assyrienne, 2e édition, p. 116). Voyez cependant les remarques de M. Airy sur les particularités de calcul qu'offrait cette éclipse, d'après celle de 603 qui n'avait pas été visible en Asie Mineure, mais avait dû être connue des Chaldéens (Proceedings of the Royal Astronomical Society, t. XVIII, p. 168).

Quant à la date même de cette fameuse éclipse, elle embarrassait déjà beaucoup les anciens. Pline (II, 12) la met en l'an 4e de la XLVIIe Olympiade (584 av. J.-C.), Clément d'Alexandrie (Stromat. I, p. 354) en l'an 1er de la Ire Olympiade (777 av. J.-C.). Les modernes n'ont pas moins varié à son sujet. Pour Volney elle eut lieu en 628, pour Bouhier et Larcher de 597, pour Clinton de 603, pour Lalande, M. Grote et M. George Rawlinson de 610, enfin pour Don Vignoles de 585. La science n'a vraiment avancé que le progrès des connaissances astronomiques a permis de la calculer exactement. D'après les dernières tables des mouvements de la lune, MM. Hind et Airy sont parvenus à la calculer au 28 mai 585, et les astronomes considèrent aujourd'hui ce calcul comme définitif (Hind, Athenaeum du 28 août 1852; Airy, dans les Radcliffe Observations for 1852, Memoirs of the Royal Astronomical Society, 1853, p. 399; Bouniakowsky, Bulletin de l'Académie de Saint-Pétersbourg, t. XIII, p. 49; Delaunay, Annuaire du bureau des longitudes, 1858, p. 490). Mais il en résulte que la bataille de l'éclipse tombe à une date qui dérange la chronologie d'Hérodote, de toute certaine dans les temps antérieurs, n'appartient plus au règne de Cyaxare. Mais il existe d'autres raisons de croire que la date d'Hérodote est fausse. Ailleurs (I, 103), l'historien d'Halicarnasse dit en termes formels que cette bataille fut livrée par Cyaxare, ce qui ne saurait s'accorder avec le récit plus détaillé que je viens de vous remettre sous les yeux. C'est le début de la guerre qui y est rapporté à Cyaxare; mais à l'époque de la bataille il était plus probable de lui Astyage qui est nommé comme ayant épousé la fille d'Alyatte, Aryénis que Xénophon (Cyrop. I, 2, 1) appelle Mandane. Hérodote (II, 10) mentionne aussi, à titre de la première femme

sous le nom d'Annis. Aussi ne devons-nous pas être surpris de voir Cicéron (De divinat. I, 49), Pline (II, 12) et Solin (15, 16) dire que la bataille eut lieu entre Astyage et Alyatte, et non entre Cyaxare et Alyatte. Tout ceci m'induit à croire que la guerre de Lydie, commencée sous Cyaxare, fut continuée et terminée sous son fils Astyage. Mais il reste encore une grande difficulté, à laquelle on ne peut donner une solution affirmative en l'absence de tout document original des rois Mèdes. Hérodote dit formellement que la guerre dura plus de 5 ans et que la bataille de l'éclipse se livra dans la 6e année. Ceci reporte le commencement des hostilités en 590. Mais dans le calcul d'Hérodote cette date est encore postérieure de cinq ans à la mort de Cyaxare. Faut-il donc retrancher ces cinq ans de la durée du règne d'Astyage et les ajouter à celui de Cyaxare, afin de le faire rester sur le trône jusqu'en 590? Cela paraît assez vraisemblable, mais ce serait la seule inexactitude que nous aurions à constater dans la chronologie Médique d'Hérodote.

Le reste du règne d'Astyage se passa dans une paix profonde, sans guerres extérieures, car les écrivains de l'antiquité sont unanimes à ne lui attribuer aucune expédition militaire, et Aristote (Polit. V, 9) dit que Cyrus fut encouragé à se révolter contre Astyage par le mépris que lui causaient les troupes mèdes déshabituées des combats et la mollesse personnelle du roi. Je n'ai pas à étudier ici les circonstances de cette révolte, qui mit fin à l'Empire des Mèdes en même temps qu'au règne d'Astyage. C'est encore à présent un des points les plus obscurs de l'histoire de l'Asie, car nous ne connaissons cet événement que par des récits du caractère le plus légendaire, recueillis plusieurs siècles après par les Grecs, et aucun monument indigène et contemporain ne révèle jusqu'à présent comment il s'accomplit. Sans compter le roman politique et pédagogique de Xénophon dans sa Cyropédie, dont on ne peut cependant rejeter a priori toutes les données, car il y a inséré certaines notions qu'il avait recueillies auprès des Perses, on possède sur l'enfance de Cyrus et son élévation deux récits absolument différents, celui d'Hérodote (I, 107-130) et celui de Ctésias (fr. 63 et 64, ed. Bæhr) et de Nicolas de Damas (C. Müller, Fragm. historic. graec. t. III, p. 397-406), qui tous deux ont un caractère également fabuleux et dérivent également des traditions nationales de la Perse, donnant la preuve des énormes divergences qu'elle présentait à ce sujet un siècle et demi seulement après le héros qui avait fondé la domination de ce

peuple sur l'Asie. Et Moïse de Khorène (I, 23-30) nous a conservé en outre une troisième version, celle des Arméniens, qui donne naturellement le premier rôle à Dikran, roi d'Arménie, dont les récits grecs ne parlent pas. Il n'y a donc dans tout ceci qu'un fait historique et certain, c'est qu'en 559 Cyrus, Kurus, fils du roi vassal de la Perse, nommé Cambyse, Kambuzjiya, souleva son peuple, défit et détrôna Astyage, et fit passer l'empire des Mèdes aux Perses. Mais les détails de l'événement restent dans le doute, et nous ne pouvons même pas dire avec certitude si, comme le prétend Hérodote, Cyrus était réellement petit-fils d'Astyage par la fille Mandane, ou si, comme le soutenaient Ctésias et Nicolas de Damas, il n'avait aucun lien de parenté avec lui, n'ayant contracté d'alliance avec la maison royale de Mèdes qu'après la défaite d'Astyage, en épousant la fille Amytis. Ce qu'on peut aussi affirmer, malgré les dires contraires d'Hérodote, c'est que la lutte ne finit pas immédiatement après la capture d'Astyage en 559, mais que sur certains points la résistance des Mèdes se prolongea pendant deux ans. En effet, Xénophon nous apprend (Anabas. III, 4, 8) que la garnison médique de Larissa en Assyrie ne se rendit qu'à la suite de l'effroi que lui causa une éclipse totale de soleil, et le calcul astronomique de cette éclipse, d'après les tables les plus récentes, en fixe la date au 19 mai 557 (Airy, Memoirs of the Royal Astronomical Society, 1857, p. 134 et 138).

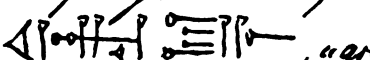
XV.

Mais ce qui jette un jour précieux sur certains côtés de l'histoire des Mèdes et mérite toute notre attention, c'est le nom même d'Astyage. Que ce soit, ainsi que je l'ai déjà dit, le nom propre du roi ou un surnom, il n'y a pas moyen de douter, devant les témoignages antiques, qu'il l'ait réellement porté lui-même, et on ne peut supposer que ç'ait été une désignation postérieure de la légende populaire. J'ai déjà restitué la forme originale de ce nom, Aži-dahâka, « le serpent qui mord, » forme et signification établies par la transcription arménienne Ազի Դահակ et par le témoignage précieux de Moïse de Khorène: I, 29. Mais cette appellation du « serpent qui mord, » Aži Dahâka, est celle que le Vendidad Sadé (I, 69) donne à l'adversaire vaincu de Thraêtaona, le héros mythique de la

race iranienne (voy. Burnouf, Journal asiatique, 3e série, t. XIV, p. 497 et suiv.). Dans l'hymne antique à Haoma, qui fait partie du Yaçna (IX, 25), il est appelé seulement, par une forme abrégée, Dahâka, « celui qui mord. » Et c'est ainsi que son nom est devenu dans la légende persane du Moyen-Âge Zohâk, comme celui de Thraêtaona Feridoun. Firdousi représente Zohâk comme un tyran étranger qui opprime les Iraniens et sur les épaules duquel se dressent deux têtes de serpents, qu'il faut nourrir avec des cervelles humaines (Schâh-namèh, t. I, p. 66 et 69 de la traduction de M. Mohl); Feridoun délivre les Iraniens de la tyrannie, le détrône et l'enferme dans une sombre caverne.

C'est là un vieux mythe, originairement tout religieux, que nous retrouvons chez les Aryas de l'Inde, où Trita, fils d'Âptya, combat un serpent monstrueux qui retient captives les vaches divines, personnifications des rayons lumineux (voy. Roth, Die Sage von Feridun in Indien und Iran, dans la Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. II, p. 276 et suiv.; Spiegel, Avesta, t. I, p. 7); il est facile de voir par là qu'originairement il appartenait au cycle des fables sacrées symbolisant la lutte du dieu solaire contre le dieu des ténèbres et des nuages, la lutte d'Indra contre Vritra, fables multipliées tout autant de formes diverses dans la mythologie primitive de la race aryenne, dont elles constituent le fond principal. Mais chez les Iraniens occidentaux et en particulier chez les Perses, aussi bien dès l'antiquité reculée à laquelle remonte le premier fargard du Vendidad que dans les légendes du Moyen-Âge, ce mythe prit un développement et une importance qu'il n'avait pas eus ailleurs. Il revêtit un caractère plus national que religieux, et tous les érudits modernes ont reconnu qu'il y personnifiait l'antagonisme séculaire d'Iran contre Touran, dans la phase spéciale de la lutte des tribus d'origine aryenne contre les anciens habitants de la Médie pour la possession de cette contrée. C'est là ce qui a motivé la localisation, dont j'ai parlé plus haut, du combat de Thraêtaona contre Azhi-Dahâka ou de Feridoun contre Zohâk dans le pays de Raghâ, où les Mèdes aryens eurent leur premier établissement. Sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 242 et suiv.) et M. Oppert (Rapport au Ministre de l'Instruction Publique, Paris, 1856) ont établi d'une manière décisive que les Iraniens avaient constamment symbolisé la vieille population touranienne de la Médie, conquise par eux, sous l'emblème du serpent. Le témoignage des traditions recueillies par Moïse de Khorène (I, 25 et 29)

est d'ailleurs tout à fait formel à cet égard, car il nous apprend que la race des vieux rois de la Médie s'appelait elle-même « race du serpent », le nom était en rapport avec le culte du serpent, que le même Moïse de Khorène (I, 29) leur attribue, culte dont on peut suivre la trace et constater l'importance capitale chez toutes les tribus touraniennes primitives (voy. Fergusson, Tree and serpent worship, Londres, 1868, in-8°), et qui joue en particulier un rôle si important dans les souvenirs relatifs aux habitants anté-aryens de l'Inde (voy. D'Eckstein, De quelques légendes brahmaniques relatives au berceau de l'espèce humaine, Paris, 1854; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. III, p. 488 et suiv.), où il se conserva jusqu'à une époque comparativement récente dans le pays de Kaçmira, le Kachmyr actuel (Strab. XV, p. 698; Ritter, Erdkunde, 3e part. t. II, p. 1093; Lassen, Indische Alterthumskunde, t. II, p. 235; Duncker, Geschichte der Arier, p. 376 et suiv.). Cette symbolisation de la population anté-aryenne de la Médie et de l'Inde sous l'emblème des serpents ne tient pas seulement au culte de ces vieux Touraniens; il faut y comparer les légendes grecques qui représentent comme anguipèdes les Géants, en leur qualité d'êtres nés de la Terre, γηγενεῖς (voy. Völcker, Mythologie des Japetischen Geschlechtes, p. 333 et suiv.), et les héros autochthones comme Cécrops (Aristoph. Vesp. v. 436; cf. Tzetz. ad Lycophr. Cassandr. v. 111; Demosth. Orat. fun. p. 1398, ed. Reiske) ou Erichthonius (Hygin. Poet. astron. II, 13; Fab. 166; Apollodor. III, 14, 6; Eurip. Ion, v. 260 et suiv.; Pausan. I, 18, 2; Ovid. Metam. II, v. 564). « Le serpent est fils de la terre, » répondirent à Crésus les choeurs de Telmissus (Herodot. I, 78), et tous ces rapprochements semblent indiquer que dans la plus antique symbolique de la race aryenne le serpent était un emblème d'autochthonie (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 228). On comprend ainsi comment le mythe anté-zoroastrien du combat de Thraêtaona contre Azhi-Dahâka devint la représentation symbolique de la lutte des Iraniens contre la population antérieure et touranienne de la Médie, lutte dont le souvenir prend en même temps, dans les légendes recueillies et mises en beau vers par Firdousi, une autre forme, plus humaine, plus épique et moins mythique, celle des guerres des héros d'Iran contre Afrasiâb, roi de Touran. Le nom de ce dernier personnage, qui dans beaucoup de circonstances arrive à se confondre presque avec le serpent Dahâka, se refuse à toute tentative d'étymologie aryenne, mais je crois, avec M. Gilbert (Rapport au Ministre de

l'Instruction Publique), qu'il faut en chercher l'origine dans le mot de l'idiome touranien médique farrniirtarrabba, que l'inscription de Béhistoun applique constamment comme une épithète aux révoltés et qui paraît renfermer les idées d'opposition et de puissance (irtarra,  , « grand, puissant, » dans cet idiome).

Ainsi dans Astyage ou Azi dahâka nous voyons un roi de race aryenne, portant un nom emprunté aux idiomes aryens, mais dont le nom est allié de la personnification mythique et du dieu de la race non-aryenne que les ancêtres ont soumis. Ceci montre combien rapidement l'influence de la race conquise s'était exercée sur la race conquérante et avait modifié ses croyances. Cent cinquante ans seulement après leur établissement dans le pays, les Mèdes des hautes classes et la dynastie royale elle-même, tout en continuant à parler un idiome aryen et à porter exclusivement des noms empruntés à cet idiome, étaient devenus en réalité un peuple mixte; une véritable fusion s'était opérée entre les deux races. La victoire des Perses conduits par Cyrus fut un triomphe de la portion de l'élément iranien demeurée pure de tout mélange, et fidèle aux traditions nationales et religieuses, sur d'autres Iraniens pénétrés d'influences touraniennes, devenus aux yeux des Perses une nation bâtarde et presque étrangère. Ainsi la révolution qui fit passer l'empire des Mèdes aux Perses se confondit-elle dans la tradition avec la première victoire des Mèdes aryens sur les peuplades touraniennes. Tout en continuant à rester localisé dans le pays de Raghâ, théâtre de la première lutte, le mythe de Thraêtaona et d'Azhi-Dahâka fut appliqué au nouveau triomphe de l'aryanisme pur. Eugène Burnouf a montré qu'à partir d'une certaine époque il symbolisa la victoire des Perses sur les Mèdes, de Cyrus sur Astyage (Journal asiatique, 3e série, t. XI, p. 498). Aussi Moïse de Khorène (I, 29) étend-il l'antique appellation des rois touraniens de la Médie, « race du serpent, » à Astyage et aux rois des Mèdes aryens détrônés par Cyrus. La légende d'Afrasiâb a eu le même sort, et s'est appliquée aux mêmes événements, comme l'a montré sir Henry Rawlinson (Memoir on the Atropatenian Ecbatana, p. 82, dans le t. X du Journal of the Royal Geographical Society). De même sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 253, note 2) a proposé un rapprochement très ingénieux entre le récit de Ctésias sur la captivité d'Astyage et celui de

Moudjmel-el-Tawarikh sur la capture d'Afrasiâb (Journal asiatique, 3e série, t. XI, p. 290 et 329). Le médecin de Cnide dit qu'Astyage s'était caché ἐν τοῖς κοιλοτάτοις τῶν βασιλέως οἰκημάτων. Le mot impossible κοιλοτάτοις est bien évidemment une faute, et la plupart des éditeurs ont proposé de le rétablir en κοίλοις, forme qui se rencontre quelquefois pour κοιλότατος; mais l'idée d'un personnage « caché dans les chapiteaux du palais » se comprend difficilement. Le vrai sens de la phrase est fourni par la narration du Moudjmel-el-Tawarikh qui montre Afrasiâb se cachant dans les réservoirs souterrains du palais de Schiz. Aussi je propose, au lieu de ἐν τοῖς κοιλοτάτοις, de corriger ἐν τοῖς κουφοτάτοις. Ce mot, il est vrai, ne s'est pas encore rencontré, mais il est composé de la façon la plus régulière et exprime parfaitement l'idée de réservoir d'eau cachés sous terre.

Le nom d'Astyage a un caractère religieux, c'est celui d'une divinité, et en effet la fusion entre les deux éléments de la population médique, parvenue à son apogée sous le règne de ce prince, s'était surtout opérée dans le domaine des choses de la religion. De là naquit le système du magisme, ainsi nommé d'après la tribu des Mages qui était en possession du privilège d'y exercer le sacerdoce (Herodot. I, 132). On a pendant longtemps appliqué ce nom de magisme à la religion zoroastrienne, et c'est là une confusion dont les écrivains grecs ont été les premiers auteurs, à commencer par Héroclote, qui avait voyagé en Médie et non dans la Perse proprement dite; mais elle repose sur une erreur formelle, et les découvertes de la science contemporaine ont conduit à distinguer désormais les deux systèmes, non seulement comme différents, mais comme ennemis (voy. surtout sir Henry Rawlinson, Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 247 et suiv.; George Rawlinson, p. 426-431 du tome Ier de sa traduction d'Hérodote; The five great monarchies of ancient Eastern world, t. IV, p. 340 et suiv.).

Darius, fils d'Hystaspe, qui devait savoir ces choses encore mieux qu'Hérodote, raconte formellement, dans les annales de son règne gravées sur le rocher de Behistoun, que les Mages, devenus un moment les maîtres avec Gaumâta, le faux Smerdis, avaient entrepris de substituer leur religion à celle de la nation iranienne, et que lui, Darius, à son avènement, renversa leurs autels

impies. « Lorsque Cambyse était en Égypte, le peuple tomba dans l'impiété,
« et les fausses croyances (drauga, le mensonge) devinrent puissantes dans le pays,
« en Perse, en Médie et dans les autres provinces (tabl. 1, § 10)..... La royauté
« qui avait été enlevée à notre race, je l'ai recouvrée : c'est moi qui l'ai rétablie
« de nouveau. Les temples que Gaumâta le Mage avait détruits, je les ai
« relevés ; je les ai rendus au peuple ; j'ai restitué les chants sacrés et les rites
« aux familles auxquelles Gaumâta le Mage les avait enlevés ; j'ai établi l'État
« sur les anciennes bases, et la Perse, et la Médie, et les autres provinces (tabl. 1,
« § 14). » Dans l'inscription de son tombeau, à Nakch-i-Roustam, il dit encore :
« Quand Ahouramazdâ vit cette terre livrée à la superstition, il me la confera. »
Le mot employé par le texte perse en cet endroit est
yâtum, la religion des Yâtus, nom des ennemis de Zoroastre dans le Zend-
Avesta ; dans le texte babylonien l'expression est paraphrasée : ki imuru matât
annitti nikrusu ana libbi apa summuxu, « quand il vit que ces pays
« adoraient suivant des doctrines de perdition » (voy. Oppert, Expédition en
Mésopotamie, t. II, p. 178). Nous comprenons d'après les révélations de ces textes le
massacre des Mages par les Perses aussitôt après que le faux Smerdis eut été tué,
et l'institution, autrement inexplicable, de la fête de la Magophonie qui pendant
longtemps en célébra l'anniversaire (Herodot. III, 79 ; Ctes. Persic. p. 68, ed.
Bachr ; Agath. II, p. 47, éd. de Paris). Jamais, dans aucun document purement
zoroastrien, de date antique et d'origine perse ou bactrienne, il n'est question
des Mages comme ministres de la religion. Au reste, la conception des doctrines
nationales de la race iranienne, c'est-à-dire du mazdéisme, dut se produire de
bonne heure chez les Mèdes au contact des populations touraniennes, avant
même qu'ils n'eussent conquis toute la Médie, car le premier fargard du
Vendidad-Sadé (59-66) place dans les séjours à Rayhâ et à Ç'akha le
berceau de graves hérésies religieuses, dont l'une était caractérisée par l'usage
de la crémation des corps après le décès. Le même fait est attesté par un
curieux texte que cite M. Haug (dans le t. V de Bunsen, Ægyptens Stelle,
t. V, p. 116).

Il y avait donc, au moment de la fondation de l'Empire
des Achéménides et sous les premiers rois de cette dynastie, quand la religion des

Perse se maintenait encore dans toute sa pureté, un antagonisme profond de doctrines comme de situation entre le sacerdoce médique, dont le titre spécial était magus, et le sacerdoce perse, dont le titre était âthravan (voy. Spiegel, Avesta, t. II, p. vi et suiv.). Cet antagonisme alla en s'effaçant plus tard, à mesure que la religion des Perses eux-mêmes perdit de sa pureté. Vaincus dans leur tentative de faire triompher leur système sur le mazdéisme, tentative qui avait un moment réuni avec le faux Smerdis, les Mages adoptèrent une autre voie, plus prudente et plus tortueuse, et travaillèrent à s'introduire d'une manière détournée dans la forteresse qu'ils ne pouvaient pas renverser. Dès le règne de Xerxès ils commençaient à être en crédit à la cour (Herodot. VII, 19; 113; 191), et ce crédit augmenta toujours. C'est à leur influence que furent dues presque toutes les altérations qui, à la fin de l'empire des Achéménides, corrompirent profondément la foi zoroastrienne et la firent glisser dans l'idolâtrie, altérations dont la marche progressive a été très bien suivie par M. George Rawlinson (The five great monarchies of ancient Eastern world, t. IV, p. 341-347). Ainsi se substitua au mazdéisme pur une religion syncrétique dans laquelle les éléments du magisme tenaient une large part et dans le sacerdoce de laquelle le magus trouvait sa place à côté de l'âthravan. Et plusieurs siècles après, quand les Sassanides entreprirent de restaurer le mazdéisme dans son antique pureté, ils conservèrent le titre sacerdotal de Mages, dont la signification hétérodoxe s'était effacée avec le temps. Tous les écrivains grecs et latins qui à cette époque ont bien connu la religion de la Perse donnent en effet à ses ministres le nom de Mages: Ammian. Marcell. XXIII, 6; Agath. II, 36. Dans la grande inscription pehlevie de Nakch-i-Rajab, le titre romain de Pontifex maximus est rendu par les mots magûpat â âtharpat Rûm (voy. Haug, Sitzungsberichte der Kgl. Bayerischen Akademie, février 1869, Essay on the pahlavî language, p. 73). Ces deux mots, qui dérivent du zend magupaiti et âthrapaiti, sont employés encore indifféremment dans d'autres inscriptions des Sassanides pour rendre l'idée de "pontife suprême," et ce sont eux qui ont produit les deux appellations des ministres religieux du parsisme plus récent, mobed et herbed.

XVI.

La distinction fondamentale qu'il faut établir à l'origine et dans les premiers temps des Achéménides entre le magisme et le mazdéisme, explique la contradiction qui existe entre l'esprit et la doctrine de la religion de Zoroastre, d'un côté, telle qu'elle est exprimée dans le Zend-Avesta, telle que nous la trouvons dans les inscriptions de Darius et de Xerxès ou dans l'admirable réfutation du dualisme perse adressée à Cyrus par un prophète inconnu, qui a été insérée au milieu des écrits d'Isaïe, dont elle forme le chapitre XLV, et de l'autre côté les renseignements sur la religion des Mèdes et des Perses fournis par Hérodote et par Dinon.

La doctrine mazdéenne, si nettement exprimée à plusieurs reprises par Darius, est essentiellement spiritualiste. Elle repose sur une notion de dualisme, mais dans laquelle la supériorité du bon principe, d'Ahuramazdâ, brille d'une manière éclatante. Ahuramazdâ est en réalité le dieu unique, « le dieu « seigneur des cieux, » « celui qui a donné (créé) le ciel et la terre, » tous les édits officiels des rois débutent par la proclamation de la grandeur du dieu Ahuramazdâ, et aucun autre dieu n'y est nommé. Les princes se disent souverains « par la grâce « d'Ahuramazdâ; » de lui viennent la victoire, la conquête, le salut, la prospérité et tous les biens. La « loi d'Ahuramazdâ » est la règle de la vie; la protection est une bénédiction qu'on appelle continuellement par de ferventes prières. Rien d'étonnant, par conséquent, dans la sympathie que les premiers rois Perses manifestèrent pour la religion des Juifs et dans la façon dont Cyrus identifia Jéhovah à son propre dieu (Esdr. I, 2 et 3). On parle bien, il est vrai, quelquefois, mais sans les nommer, d'autres dieux, et ce sera la porte par où les influences étrangères s'introduiront dans la religion pour la corrompre. Ainsi Ahuramazdâ, au lieu d'être appelé absolument « le grand dieu, » est désigné quelquefois comme « le plus « grand des dieux, » et on invoque à plusieurs reprises à la suite « les autres dieux » ou « les dieux qui gardent la maison. » Mais ces dieux sont certainement des personnages d'ordre inférieur, des esprits puissants créés par Ahuramazdâ et dépendant de lui, bien qu'ayant encore droit aux adorations des hommes; ils correspondent aux Ameša-Spenta et aux Yazata du Zend-Avesta. Quant à l'adversaire d'Ahura-

-mazdâ, au représentant du mauvais principe, l'Angrômainyus des livres de Zoroastre, c'est à « l'ennemi » qu'on regarde avec horreur et qu'on charge de malédictions; les rois le font représenter habituellement le combattant lui-même ou les génies, symbolisés sous la figure de monstres horribles : Rajard, Calle de Mithra, pl. II et XXV; voy. George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, t. IV, p. 338. Dans les inscriptions il n'est mentionné qu'une fois, à Behistoun (table 4, § 4), où Darius l'appelle Dranga, « le mensonge » personnifié, et lui attribue toutes les révoltes qu'il eut à combattre.

Hérodote et les autres écrivains classiques peignent bien le véritable esprit du mazdéisme quand ils représentent les Perses comme ayant l'horreur de l'idolâtrie et des religions étrangères, quand ils les montrent dans leurs expéditions s'acharnant contre tout ce qui touchait au paganisme, brûlant les temples (Herodot. III, 25; VI, 19; 96; 101; VIII, 33 et 53; Cic. De leg. II, 10; Strab. XIV, p. 634; Pausan. X, 35, 2), détruisant les images des dieux ou les enlevant comme trophées (Herodot. I, 183; III, 37), outrageant ou tuant les prêtres (Herodot. I, 183; III, 27 et 29), empêchant la célébration des fêtes (Herodot. III, 29), frappant du glaive les animaux sacrés (Herodot. III, 29), et même poussant la passion contre les rites des cultes étrangers jusqu'à porter la main sur les sépultures (Herodot. I, 187; III, 16 et 37; Diod. Sic. X, 13). Mais quand le même Hérodote prétend donner des détails précis sur la religion propre aux Perses, il ne connaît même pas le nom d'Ahuramazdâ. Il parle d'un culte rendu au soleil, à la lune, au feu, à la terre, à l'eau et aux vents (Herodot. I, 131; cf. III, 16), c'est à dire d'un culte qui n'a rien de commun avec les préceptes et l'esprit du Zend-Avesta, d'une religion toute naturaliste, étrangère au spiritualisme mazdéen, et qui ressemble bien plutôt à celle des Aryas védiques. Il est vrai qu'il dit formellement que les Mages étaient les ministres nécessaires de ce culte, et ici nous montre que sous le nom de religion des Perses il parle du magisme, qu'il avait vu exercer ses rites en Médie. Dinon (cf. Clem. Alex. Protrept. I, 5) et Diogène Laërte (Procem. 6) attestent aussi que les Mages adoraient les éléments.

Mais quelle que soit l'érudition que sir Henry Rawlinson a déployée pour essayer de le prouver (Memoir on the Atropatenian Ecbatana, dans le tome X du Journal of the Royal Geographical Society; Journal of the Roy.

Asiatic Society, t. XV, p. 284), il m'est impossible d'admettre avec lui que le culte du feu, qui constitue le rite principal et permanent du mazdéisme, soit un emprunt fait par le magisme à l'antique religion des Touraniens, une chose étrangère au fond primitif du système dualiste, et que pour les Iraniens le berceau en ait été dans l'Atropatène. C'est là, je crois, se méprendre complètement sur la forme originaire de la religion zoroastrienne. Le culte du feu comme de l'image la plus haute et la plus pure d'Ahouramazdâ y est fondamental; nous le trouvons mentionné dans les plus anciens morceaux du Zend-Avesta. Le culte se rattache d'ailleurs directement à celui d'Agni chez les Aryas avant leur séparation en deux branches, et la signification nouvelle qui s'y rattache dans l'esprit de la religion mazdéenne date certainement de l'origine même de cette grande réforme. Darius, fils d'Hystaspe, le fidèle champion du mazdéisme sous la forme la plus pure, s'est fait représenter dans le bas-relief de son tombeau debout devant l'autel où brûle le feu divin, tandis que plus haut plane la figure d'Ahouramazdâ (Flandin, Perse ancienne, pl. 174; Texier, d'Arménie et de Perse, pl. 128). Cette représentation a été copiée sur toutes les autres tombes royales qui existent à Nakch-i-Roustam (Flandin Perse ancienne, pl. 172, 173, 175, 176 et 178; Texier, d'Arménie et de Perse, pl. 123, 127 et 135) et à Nakch-i-Djemschid (Flandin, Perse ancienne, pl. 162, 164, 164 bis et 166). Deux autels destinés à porter le feu sacré, deux pyrées monumentaux, exactement semblables à ceux figurés dans ces bas-reliefs et datant évidemment de l'époque des Achéménides, sont taillés dans le roc à Nakch-i-Roustam (Flandin, Perse ancienne, pl 180). Les deux temples que l'on voit encore conservés à Mourghab, l'antique Pasargades (Flandin, Perse ancienne, pl 200; Texier, d'Arménie et de Perse, pl. 85; George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, t. IV, p. 290) et à Nakch-i-Roustam, à côté de l'antique Persépolis (Ker-Porter, t. I, p. 562 et suiv.; Flandin, Perse ancienne, pl. 172 et 179; George Rawlinson, The five great monarchies, t. IV, p. 299-302), monuments dont le premier pourrait bien remonter au règne de Cyrus lui-même, sont de véritables Ateesh-gahs, qui n'ont jamais pu contenir autre chose que le simple autel du feu. Sans doute le culte du feu avait été conservé par les Mèdes comme par les Perses et apporté en Médie par l'invasion aryenne. Moins d'un demi-siècle après la fin de cette invasion, quand l'influence

de la population touranienne conquise n'avait pas eu le temps de s'exercer encore d'une façon bien puissante sur les Conquérants, et avant que le système mixte du Magisme ne dût être complétement constitué, Šav-yuktin nous montre, dans les sculptures de la salle n° II du palais de Khorsabad (Botta, Monument de Ninive, t. I, pl. 76), les remparts d'une ville de la Médie, dont il a été question plus haut, remarquable par son nom purement iranien et d'un caractère sacré, Bagaga, dominés par un groupe de pyrées que couronne la flamme sacrée; ces pyrées sont en forme de hautes colonnes et groupés en grand nombre dans un espace restreint, comme ceux que les voyageurs observent encore aujourdhui dans le célèbre Ateesh-Gah de Bakou, sur les rives de la Mer Caspienne (de tour du monde, 1860, t. I, p. 128). Mais, au contraire, ce qui est tout à fait digne d'attention et bien éloigné de ce culte, dans la description détaillée qu'Hérodote (I, 132) donne des rites des Mages, c'est l'observation faite par lui que dans leurs sacrifices ils n'élevaient pas d'autel pour y placer un feu, οὔτε βωμοὺς ποιεῦνται, οὔτε πῦρ ἀνακαίουσι.

En revanche, ce qui avait un grand développement dans le magisme médique, c'est le culte des astres. Le culte figure à peine dans le Zend-Avesta (voy. seulement le 21e Yaçgard du Vendidad-Sadé), et encore dans des morceaux qui ne sont pas des plus anciens; aussi les plus habiles critiques modernes n'hésitent-ils pas à l'y regarder comme le résultat d'une introduction postérieure et d'une influence étrangère (Spiegel, Avesta, t. I, p. 258; p. 271 et suiv.; t. II, p. CXIX et CXX). A la fin de l'Empire perse, au contraire, il avait pris une grande importance, et il en est de même dans les écrits zoroastriens de basse époque (voy. Spiegel, Avesta, t. I, p. 273 et suiv.). C'est des Mages qu'il était venu. Le rôle capital de ce culte chez les Mèdes est, en effet, attesté par la description que donne Hérodote (I, 98) des sept enceintes d'Ecbatane avec leurs revêtements aux couleurs sacrées des sept planètes. La même disposition traditionnelle était répétée dans la ville de Ganzakh, la Gazaca des écrivains classiques, en Atropatène, puisque Moïse de Khorène (II, 89) l'appelle « la seconde Ecbatane, la ville aux sept enceintes. » Plus tard, au temps des Sassanides, le poëte persan Nizami, auteur du Heft-Peïker, la dépeint encore comme reproduite dans le palais des sept planètes bâti par Bahrâm-Gôur ou Varakrân V (cité par sir Henry Rawlinson, Journal of the Royal Geographical Society, t. X, p. 127). C'était un emprunt direct fait aux

étages de la civilisation et de la religion babyloniennes, car la fameuse Tour des langues, le grand temple pyramidal de Borsippa, au moins après la restauration de Nabu-kudurri-usur, avait ses sept étages revêtus des couleurs des sept corps planétaires : voy. la note de sir Henry Rawlinson à la p. 242 du tome Ier de la traduction d'Hérodote par son frère. Il en était de même de la ziggurat ou tour sacrée à étages du palais de Khorsabad : voy. les belles restitutions de M. Thomas dans l'ouvrage de M. Place, Ninive et l'Assyrie, et aussi mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. II, p. 199. Au reste, le culte des astres et des planètes devait provenir originairement, comme l'a pensé M. Spiegel, d'une infiltration des doctrines religieuses de Babylone, où il jouait un rôle si capital. Mais il est probable qu'il avait d'abord passé de Babylone chez les Touraniens de la Médie, dans leurs contacts prolongés avec la civilisation du bassin de l'Euphrate et du Tigre, et que c'est par leur intermédiaire que le reçurent les Mages, qui le propagèrent ensuite chez les Perses et dans le reste de la race iranienne.

L'esprit de panthéisme naturaliste que révèle ce culte des éléments et des astres est l'antipode de l'esprit spiritualiste de la pure religion mazdéenne. Les Mages l'avaient également transporté dans la sphère des personnages les plus élevés de leur système religieux, où ils avaient complétement dénaturé la conception fondamentale du mazdéisme, tout en la conservant la forme dualiste. Il n'est pas douteux, en effet, qu'ils n'admissent le couple en antagonisme d'Ahuramazdâ et d'Angrô-mainyus. Car c'est bien certainement Ahuramazdâ qu'il faut reconnaître dans le Zeus qu'Hérodote (I, 97) représente comme adoré par les Mages avant tous les autres dieux. Mais l'antagonisme pour eux n'était qu'apparent, car ils considéraient les représentants des deux principes contraires comme consubstantiels, égaux en puissance et émanés tous les deux d'un seul et même principe préexistant. Je n'hésite pas, en effet, à rapporter au magisme hérétique l'origine du personnage de Zrvâna-akarana, « le Temps sans bornes, » source commune d'Ahuramazdâ et d'Angrô-mainyus, conception monstrueuse qui substitue le panthéisme le plus complet au dualisme de Zoroastre, en le maintenant dans l'apparence. Ce personnage, qui prend une très grande importance dans les livres rédigés postérieurement à Alexandre, dont la conception devint au Moyen-Age le dogme fondamental d'une hérésie du mazdéisme, celle des Zervaniens, et finit par triompher chez les derniers

débris des Parsis, n'appartient pas au fond premier de la religion zoroastrienne. Ses plus anciens livres ne le connaissent pas, du moins dans ce rôle, et tous les savants les plus autorisés en pareille matière s'accordent à y reconnaître une corruption de la doctrine originaire, dûe à des influences étrangères : D'Eckstein, Questions sur les antiquités sémitiques, § XV; Ozeret, Annales de philosophie chrétienne, janvier 1862, p. 61; Spiegel, Aveста, t. I, p. 271; t. II, p. CXIX; p. 217 et suiv.; voy. aussi ce que j'en ai dit dans mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. II, p. 316. On y voit en général une infiltration adultère des idées du panthéisme grossier et matérialiste de la Chaldée dans la religion de Zoroastre, et la chose est fort probable, bien que les textes babyloniens ne nous aient offert aucune trace du prétendu בעל אתן, « Bel l'ancien, » dont on croyait une traduction iranienne dans Irvâna-akarana. En tous cas, Eudème, le disciple favori d'Aristote, en parlant très exactement de ce personnage et du couple dualiste qu'on en faisait sortir, le donne comme une conception des Mages (cf. Damasc. De princip. 125). Et il est curieux de se souvenir ici que dans un fragment de Bérose (cf. Mos. Choren. I, 5) ce même nom de Irvâna est appliqué à la personnification mythique de la vieille race touranienne, dans la forme qu'avait prise en Arménie la légende babylonienne sur l'origine des diverses races.

Il faut même reconnaître dans le magisme médique plus que la conception d'un premier principe commun d'où Ahuramazdâ et Angrô-mainyus étaient considérés comme également émanés. Tandis que dans le mazdéisme véritable, chez les Perses, Ahuramazdâ était seul adoré, Angrô-mainyus chargé de malédictions; dans le magisme, les deux principes du bien et du mal, Ahuramazdâ et Angrômainyus, recevaient également l'hommage des autels. Plutarque (De Is. et Osir. p. 369, ed. Reiske) raconte que les Mages offraient des sacrifices à Angrô-mainyus, Ἀΐδης, Ἀσωμάτος, et en décrit les rites, consistant dans l'offrande de l'herbe de marais appelée ὄμωμι — peut-être le haoma — arrosée du sang d'un loup et déposée dans un lieu obscur. Hérodote (VII, 114) nous montre Amestris, l'épouse de Xerxès, princesse entièrement adonnée à l'influence des Mages, sacrifiant sept enfants « au dieu des ténèbres et des régions inférieures. » Il présente aussi un sacrifice analogue comme offert en l'honneur du même dieu au rivage du Strymon, dans la marche des Perses sur la Grèce. Cet effroyable rite des

sacrifices humains est tout ce qu'il y a de plus opposé aux principes fondamentaux de la doctrine de Zoroastre, aussi bien que l'adoration d'Angrô mainyus, et nous ne le voyons se reproduire en aucune autre occasion dans l'histoire des Perses. Aussi faut-il y voir, comme M. George Rawlinson (The five great monarchies of ancient Eastern world, t. IV, p. 343), un fait de magisme. Naturellement le culte du principe ténébreux et mauvais s'était confondu dans la religion de la Médie avec le culte du dieu-serpent de la population touranienne primitive, car le serpent était, dans les traditions mazdéennes, la forme qu'Angrô mainyus avait prise pour essayer de pénétrer dans le ciel d'Ahuramazdâ (voy. Lagard, Mémoire sur les bas-reliefs découverts en Transylvanie, sect. II et sect. III, in fine). Moïse de Khorène (I, 29) attribue formellement à la dynastie des Mèdes aryens et aux descendants de leurs sujets transportés en Arménie la conservation de l'antique culte touranien du serpent, et y rattache le nom d'Astyage. Ainsi les descendants de Thraêtaona, se fondant avec leurs vainqueurs, en étaient venus à adorer Azhi-Dahâka. Et comme la population d'origine touranienne était plus portée à adorer son ancien dieu national que celui des conquérants aryens, dans le culte populaire Angrô-mainyus ou Azhi-Dahâka primait certainement Ahuramazdâ, d'autant plus qu'il est à remarquer que partout où on la voit livrée à elle-même, chez les anciens Finnois et chez les Tartares encore de nos jours, la race touranienne manifeste une tendance étrange et caractéristique de ses instincts à adorer principalement, par un sentiment de terreur superstitieuse, les puissances qu'elle regarde comme infernales, ténébreuses et mauvaises : voy. mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. II, p. 337. A ce point de vue, je crois que M. Oppert (Rapport au Ministre de l'Instruction publique, Paris, 1856) a eu raison de voir un reste du magisme des anciens Mèdes, et de la part qu'y tenaient les conceptions touraniennes, dans la bizarre religion des Yezidis ou « adorateurs du diable, » répandus encore aujourd'hui dans l'Irâk-Adjémy et dans le nord de la Mésopotamie; cette religion professe dans ses dogmes le dualisme mazdéen, mais dans son culte elle n'adore que le principe mauvais, « par ce que, dit-elle, le culte n'a pas d'autre objet que de fléchir la puissance divine, et que le principe du bien, essentiellement bon, indulgent, clément, n'a pas besoin d'être fléchi. Voy. sur les Yezidis et leurs doctrines, Layard, Nineveh and Babylon, p. 61 et suiv., 81-96.

Le nom même d'Astyage, Aži-dahâka, prouve l'existence du culte rendu par les Mèdes au mauvais principe sous la figure du serpent, son adoption par la race royale d'origine aryenne, et la prééminence qu'il tendait à prendre sur le culte du bon principe. Aussi ce prince, bien qu'il fût un Arya par le sang et par la naissance, est-il devenu dans la tradition nationale des Perses la personnification des Mèdes et des Mages dans ce qu'ils avaient de plus anti-aryen et s'est-il complètement identifié, comme nous l'avons vu tout à l'heure, avec l'adversaire de Thraêtaona et avec l'Afrasiâb que combattent les héros réellement iraniens.

A l'adoration de la puissance ténébreuse, infernale et malfaisante doivent être rattachées les pratiques d'incantations et de sorcellerie dont l'emploi par les Mages a valu au mot magie le sens transporté dans les langues classiques jusque dans l'usage de notre idiôme. Ces pratiques sont formellement interdites et sévèrement condamnées par tous les livres du mazdéisme, qui en attribuent l'invention aux Yâtus, les ennemis de Zoroastre (Vendidad-Sadé, I, 52-56). Aussi le mot yâtu, employé par Darius dans l'inscription de Nakch-i-Roustam pour désigner la religion des Mages, est-il à lui seul une forte présomption du rôle important qu'elles y tenaient. D'ailleurs Dinon (ap. Schol. ad Nicandr. Theriac. v. 613) décrit les incantations auxquelles se livraient les Mages, la baguette divinatoire à la main. Hérodote (I, 103 et 120; VII, 19) et Diogène Laërte (Procem. 6) parlent du pouvoir surnaturel qu'ils prétendaient posséder. Au reste, le développement de la magie, élevée à la hauteur d'une institution religieuse, est un fait essentiellement propre à la race de Touran. Je ferai voir, dans une autre de ces lettres, que chez les Babyloniens tout ce qui tenait à la magie provenait des Accadiens, c'est-à-dire de l'élément touranien de la population, et que les formules sacramentelles d'incantation étaient demeurées pour la plupart, jusqu'à la fin de cette civilisation, rédigées en langue accadienne. C'est à une influence de nations étrangères et sans doute de la même race qu'il faut attribuer l'introduction chez les Aryas des bords de l'Indus des pratiques auxquelles se rapporte l'Atharva-Véda. La magie des Finnois est célèbre dans toutes les traditions du Nord. Enfin beaucoup de tribus tartares n'ont encore aujourd'hui d'autre culte que des pratiques de sorcellerie.

La défaite d'Astyage par Cyrus mit fin à l'existence nationale de la Médie aussi bien qu'à son empire. Mais, quoique les Mèdes aryens des hautes classes eussent été admis dans la nouvelle monarchie sur un pied d'égalité avec les Perses proprement dits, ce pays n'en tenta pas moins à plusieurs reprises de recouvrer son indépendance. Avec le Mage Gaumâta, le pays Smerdis, les Mèdes reprirent un moment la domination par une voie détournée et à la faveur d'une imposture; mais le pouvoir des Mages fut bientôt brisé. Aussitôt après l'avénement de Darius, fils d'Hystaspe, une grande insurrection éclata en Médie. Ce fut la plus redoutable des révoltes qu'il eut à réprimer dans la première partie de son règne. Un prétendant, qui se disait de la race de Cyaxare, ceignit la couronne et se rendit pour un temps maître du pays; l'Arménie et une partie de l'Assyrie s'associèrent au mouvement. Il fallut une longue et pénible guerre pour forcer les Mèdes à la soumission, et elle se termina par la capture du prétendant, qui fut crucifié: Inscr. de Behistoun, texte persan, table 2, § 5-13; cf. Herodot. I, 130. Sous Darius Nothus la tentative fut renouvelée, mais avec un aussi mauvais succès, il suffit d'une bataille pour décider la lutte et pour anéantir les espérances nationales, évidemment excitées par le déclin visible de la monarchie des Achéménides: Xenoph. Hellenic. I, 2, 19. Depuis lors la Médie ne fit plus d'effort pour redevenir indépendante jusqu'au moment où le démembrement de l'empire d'Alexandre permit au satrape Atropatès de fonder un nouveau royaume médique.

Veuillez agréer, Cher Monsieur, etc.

DEUXIÈME LETTRE.

SUR L'ETHNOGRAPHIE ET L'HISTOIRE DE L'ARMÉNIE, avant les ACHÉMÉNIDES.

Asiatic Society, t. XV, p. 284), il m'est impossible d'admettre avec lui que le culte du feu, qui constitue le rite principal et permanent du mazdéisme, soit un emprunt fait par le magisme à l'antique religion des Touraniens, une chose étrangère au fond primitif du système dualiste, et que pour les Iraniens le berceau en ait été dans l'Atropatène. C'est là, je crois, se méprendre complétement sur la forme originaire de la religion zoroastrienne. Le culte du feu comme de l'image la plus haute et la plus pure d'Ahuramazdâ y est fondamental; nous le trouvons mentionné dans les plus anciens morceaux du Zend-Avesta. Le culte se rattache d'ailleurs directement à celui d'Agni chez les Aryas avant leur séparation en deux branches, et la signification nouvelle qui s'y rattache dans l'esprit de la religion mazdéenne date certainement de l'origine même de cette grande réforme. Darius, fils d'Hystaspe, le fidèle champion du mazdéisme sous la forme la plus pure, s'est fait représenter dans le bas-relief de son tombeau debout devant l'autel où brule le feu divin, tandis que plus haut plane la figure d'Ahuramazdâ (Flandin, Perse ancienne, pl. 174; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 128). Cette représentation a été copiée sur toutes les autres tombes royales qui existent à Nakch-i-Roustam (Flandin Perse ancienne, pl. 172, 173, 175, 176 et 178; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 123, 127 et 135) et à Nakhch-i-Djemschid (Flandin, Perse ancienne, pl. 162, 164, 164 bis et 166). Deux autels destinés à porter le feu sacré, deux pyrées monumentaux, exactement semblables à ceux figurés dans ces bas-reliefs et datant évidemment de l'époque des Achéménides, sont taillés dans le roc à Nakch-i-Roustam (Flandin, Perse ancienne, pl 180). Les deux temples que l'on voit encore conservés à Mourghab, l'antique Pasargades (Flandin, Perse ancienne, pl 200; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 85; George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, t. IV, p. 290) et à Nakch-i-Roustam, à côté de l'antique Persépolis (Ker-Porter, t. I, p. 562 et suiv.; Flandin, Perse ancienne, pl. 172 et 179; George Rawlinson, The five great monarchies, t. IV, p. 299-302), monuments dont le premier pourrait bien remonter au règne de Cyrus lui-même, sont de véritables Ateesh-gahs, qui n'ont jamais pu contenir autre chose que le simple autel du feu. Sans doute ce culte du feu avait été conservé par les Mèdes comme par les Perses et apporté en Médie par l'invasion aryenne. Moins d'un demi-siècle après la fin de cette invasion, quand l'influence

de la population touranienne conquise n'avait pas eu le temps de s'opposer encore d'une façon bien puissante aux conquérants, et avant que le système mixte du magisme ne dût être complétement constitué, Sar-youkin nous montre, dans les sculptures de la salle n° II du palais de Khorsabad (Botta, Monument de Ninive, t. I, pl. 76), les remparts d'une ville de la Médie, dont il a été question plus haut, remarquable par son nom purement iranien et d'un caractère sacré, Bagaga, dominés par un groupe de pyrées que couronne la flamme sacrée; ces pyrées sont en forme de hautes colonnes et groupés en grand nombre dans un espace restreint, comme ceux que les voyageurs observent encore aujourd'hui dans le célèbre Ateesch-Gah de Bakou, sur les rives de la Mer Caspienne (de tour du monde, 1860, t. I, p. 128). Mais, au contraire, ce qui est tout à fait digne d'attention et bien éloigné de ce culte, dans la description détaillée qu'Hérodote (I, 132) donne des rites des Mages, c'est l'observation faite par lui que dans leurs sacrifices ils n'élevaient pas d'autel pour y placer un feu, οὔτε βωμοὺς ποιεῦνται, οὔτε πῦρ ἀνακαίουσι.

En revanche, ce qui avait un grand développement dans le magisme médique, c'est le culte des astres. Le culte figure à peine dans le Zend-Avesta (voy. seulement le 21e fargard du Vendidad-Sadé), et encore dans des morceaux qui ne sont pas des plus anciens; aussi les plus habiles critiques modernes n'hésitent-ils pas à l'y regarder comme le résultat d'une introduction postérieure et d'une influence étrangère (Spiegel, Avesta, t. I, p. 258; p. 271 et suiv.; t. II, p. cxix et cxx). A la fin de l'Empire perse, au contraire, il avait pris une grande importance, et il en est de même dans les écrits zoroastriens de basse époque (voy. Spiegel, Avesta, t. I, p. 273 et suiv.). C'est des Mages qu'il était venu. Le rôle capital de ce culte chez les Mèdes est, en effet, attesté par la description que donne Hérodote (I, 98) des sept enceintes d'Ecbatane avec leurs revêtements aux couleurs sacrées des sept planètes. La même disposition traditionnelle était répétée dans la ville de Ganzakh, la Gazaca des écrivains classiques, en Atropatène, puisque Moïse de Khorène (II, 89) l'appelle « la seconde Ecbatane, la ville aux sept enceintes. » Plus tard, au temps des Sassanides, le poète persan Nizami, auteur du Heft-Peïker, la décrit encore comme reproduite dans le palais des sept planètes bâti par Bahrâm-Gôur ou Varakhrân V (cité par sir Henry Rawlinson, Journal of the Royal Geographical Society, t. X, p. 127). C'était un emprunt direct fait aux

étages de la civilisation et de la religion babyloniennes, car la fameuse Tour des langues, le grand temple pyramidal de Borsippa, au moins après la restauration de Nabu-kudurri-usur, avait ses sept étages revêtus des couleurs des sept corps planétaires : voy. la note de sir Henry Rawlinson à la p. 242 du tome Ier de la traduction d'Hérodote par son frère. Il en était de même de la ziggurat ou tour sacrée à étages du palais de Khorsabad : voy. les belles restitutions de M. Thomas dans l'ouvrage de M. Place, Ninive et l'Assyrie, et aussi mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. II, p. 199. Au reste, le culte des astres et des planètes devait provenir originairement, comme l'a pensé M. Spiegel, d'une infiltration des doctrines religieuses de Babylone, où il jouait un rôle si capital. Mais il est probable qu'il avait d'abord passé de Babylone chez les Touraniens de la Médie, dans leurs contacts prolongés avec la civilisation du bassin de l'Euphrate et du Tigre, et que c'est par leur intermédiaire que le reçurent les Mages, qui le propagèrent ensuite chez les Perses et dans le reste de la race iranienne.

L'esprit de panthéisme naturaliste que révèle ce culte des éléments et des astres est l'antipode de l'esprit spiritualiste de la pure religion mazdéenne. Les Mages l'avaient également transporté dans la sphère des personnages les plus élevés de leur système religieux, où ils avaient complétement dénaturé la conception fondamentale du mazdéisme, tout en la conservant la forme dualiste. Il n'est pas douteux, en effet, qu'ils n'admissent le couple en antagonisme d'Ahuramazdâ et d'Angrô-mainyus. Car c'est bien certainement Ahuramazdâ qu'il faut reconnaître dans le Zeus qu'Hérodote (I, 97) représente comme adoré par les Mages avant tous les autres dieux. Mais l'antagonisme pour eux n'était qu'apparent, car ils considéraient les représentants des deux principes contraires comme consubstantiels, égaux en puissance et émanés tous les deux d'un seul et même principe préexistant. Je n'hésite pas, en effet, à rapporter au magisme médique l'origine du personnage de Zrvâna-akarana, « le Temps sans bornes, » source commune d'Ahuramazdâ et d'Angrô-mainyus, conception monstrueuse qui substitue le panthéisme le plus complet au dualisme de Zoroastre, en le maintenant dans l'apparence. Ce personnage, qui prend une très grande importance dans les livres rédigés postérieurement à Alexandre, dont la conception devint au Moyen-Age le dogme fondamental d'une hérésie du mazdéisme, celle des Zervaniens, et finit par triompher chez les derniers

débris des Parsis, n'appartient pas au fond premier de la religion zoroastrienne. Ses plus anciens livres ne le connaissent pas, du moins dans ce rôle, et tous les savants les plus autorisés en pareille matière s'accordent à y reconnaître une corruption de la doctrine originaire, dûe à des influences étrangères : D'Eckstein, Questions sur les antiquités sémitiques, § XV; Oppert, Annales de philosophie chrétienne, janvier 1862, p. 61; Spiegel, Avesta, t. I, p. 271, t. II, p. CXIX; p. 217 et suiv.; voy. aussi ce que j'en ai dit dans mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. II, p. 316. On y voit en général une infiltration adultère des idées du panthéisme grossier et matérialiste de la Chaldée dans la religion de Zoroastre, et la chose est fort probable, bien que les textes babyloniens ne nous aient offert aucune trace du prétendu בעל אית, « Bel l'ancien, » dont on croyait une traduction iranienne dans Zrvâna-akarana. En tous cas, Eudème, le disciple favori d'Aristote, en parlant très exactement de ce personnage et du compte dualiste qu'on en faisait sortir, le donne comme une conception des Mages (cf. Damasc. De princip. 125). Et il est curieux de se souvenir ici que dans un fragment de Bérose (cf. Mos. Choren. I, 5) ce même nom de Zrvâna est appliqué à la personnification mythique de la vieille race touranienne, dans la forme qu'avait prise en Arménie la légende babylonienne sur l'origine des diverses races.

Il faut même reconnaître dans le magisme médique plus que la conception d'un premier principe commun d'où Ahuramazdâ et Angrô-mainyus étaient considérés comme également émanés. Tandis que dans le mazdéisme véritable, chez les Perses, Ahuramazdâ était seul adoré, Angrô-mainyus chargé de malédictions; dans le magisme, les deux principes du bien et du mal, Ahuramazdâ et Angrô-mainyus, recevaient également l'hommage des autels. Plutarque (De Is. et Osir. p. 369, ed. Reiske) raconte que les Mages offraient des sacrifices à Angrô-mainyus, Ἀΐδης, Ἀϊδωνεύς, et en décrit les rites, consistant dans l'offrande de l'herbe de marais appelée ὄμωμι — peut-être le haoma — arrosée du sang d'un loup et déposée dans un lieu obscur. Hérodote (VII, 114) nous montre Amestris, l'épouse de Xerxès, princesse entièrement adonnée à l'influence des Mages, sacrifiant sept enfants « au dieu des ténèbres et des régions inférieures. » Il y présente aussi un sacrifice analogue comme offert en l'honneur du même dieu au rivage du Strymon, dans la marche des Perses sur la Grèce. Cet effroyable rite des

sacrifices humains est tout ce qu'il y a de plus opposé aux principes fondamentaux de la doctrine de Zoroastre, aussi bien que l'adoration d'Angrô-mainyus, et nous ne le voyons se reproduire en aucune autre occasion dans l'histoire des Perses. Aussi faut-il y voir, comme M. George Rawlinson (The five great monarchies of ancient Eastern world, t. IV, p. 343), un fait de magisme. Naturellement le culte du principe ténébreux et mauvais s'était confondu dans la religion de la Médie avec le culte du dieu-serpent de la population touranienne primitive, car le serpent était, dans les traditions mazdéennes, la forme qu'Angrô-mainyus avait prise pour essayer de pénétrer dans le ciel d'Ahuramazdâ (voy. Layard, Mémoire sur les bas-reliefs découverts en Transylvanie, sect. II et sect. III, in fine). Moïse de Khorène (I, 29) attribue formellement à la dynastie des Mèdes aryens et aux descendants de leurs sujets transportés en Arménie la conservation de l'antique culte touranien du serpent, et y rattache le nom d'Astyage. Ainsi les descendants de Thraêtaona, se fondant avec leurs vainqueurs, en étaient venus à adorer Azhi-Dahâka. Et comme la population d'origine touranienne était plus portée à adorer son ancien dieu national que celui des conquérants aryens, dans le culte populaire Angrô-mainyus ou Azhi-Dahâka primait certainement Ahuramazdâ, d'autant plus qu'il est à remarquer que partout où on la voit livrée à elle-même, chez les anciens Finnois et chez les Tartares encore de nos jours, la race touranienne manifeste une tendance étrange et caractéristique de ses instincts à adorer principalement, par un sentiment de terreur superstitieuse, les puissances qu'elle regarde comme infernales, ténébreuses et mauvaises : voy. mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. II, p. 337. A ce point de vue, je crois que M. Oppert (Rapport au Ministre de l'Instruction publique, Paris, 1856) a eu raison de voir un reste du magisme des anciens Mèdes, et de la part qu'y tenaient les conceptions touraniennes, dans la bizarre religion des Yezidis ou « adorateurs du diable, » répandus encore aujourd'hui dans l'Irâk-Adjémy et dans le nord de la Mésopotamie; cette religion professe dans ses dogmes le dualisme mazdéen, mais dans son culte elle n'adore que le principe mauvais, « par ce que, dit-elle, le culte n'a pas d'autre objet que de fléchir la puissance divine, et que le principe du bien, essentiellement bon, indulgent, clément, n'a pas besoin d'être fléchi. » Voy. sur les Yezidis et leurs doctrines, Layard, Nineveh and Babylon, p. 61 et suiv.; 81-94.

Le nom même d'Astyage, Aži-dahâka, prouve l'existence du culte rendu par les Mèdes au mauvais principe sous la figure du serpent, son adoption par la race royale d'origine aryenne, et la prééminence qu'il tendait à prendre sur le culte du bon principe. Aussi ce prince, bien qu'il fût un Aryen par le sang et par la naissance, est-il devenu dans la tradition nationale des Perses la personnification des Mèdes et des Mages dans ce qu'ils avaient de plus anti-aryen et s'est-il complètement identifié, comme nous l'avons vu tout à l'heure, avec l'adversaire de Thraêtaona et avec l'Azhi dâhâka que combattent les héros réellement iraniens.

A l'adoration de la puissance ténébreuse, infernale et malfaisante doivent être rattachées les pratiques d'incantations et de sorcellerie dont l'emploi par les Mages a valu au mot magie le sens transporté dans les langues classiques jusque dans l'usage de notre idiôme. Ces pratiques sont formellement interdites et énergiquement condamnées par tous les livres du mazdéisme, qui en attribuent l'invention aux Yâtus, les ennemis de Zoroastre (Vendidad-Sadé, I, 52-56). Aussi le mot yâtu, employé par Darius dans l'inscription de Nakch-i-Roustam pour désigner la religion des Mages, est-il à lui seul une forte présomption du rôle important qu'elles y tenaient. D'ailleurs Dinon (ap. Schol. ad Nicandr. Theriac. v. 613) décrit les incantations auxquelles se livraient les Mages, la baguette divinatoire à la main. Hérodote (I, 103 et 120; VII, 19) et Diogène Laërte (Prooem. 6) parlent du pouvoir surnaturel qu'ils prétendaient posséder. Au reste, le développement de la magie, élevée à la hauteur d'une institution religieuse, est un fait essentiellement propre à la race de Touran. Je ferai voir, dans une autre de ces lettres, que chez les Babyloniens tout ce qui tenait à la magie provenait des Accadiens, c'est-à-dire de l'élément touranien de la population, et que les formules sacramentelles d'incantation étaient demeurées pour la plupart, jusqu'à la fin de cette civilisation, rédigées en langue accadienne. C'est à une influence de nations étrangères et sans doute de la même race qu'il faut attribuer l'introduction chez les Aryas des bords de l'Indus des pratiques auxquelles se rapporte l'Atharva-Véda. La magie des Finnois est célèbre dans toutes les traditions du Nord. Enfin beaucoup de tribus tartares n'ont encore aujourd'hui d'autre culte que des pratiques de sorcellerie.

La défaite d'Astyage par Cyrus mit fin à l'existence nationale de la Médie aussi bien qu'à son empire. Mais, quoique les Mèdes aryens des hautes classes eussent été admis dans la nouvelle monarchie sur un pied d'égalité avec les Perses proprement dits, ce pays n'en tenta pas moins à plusieurs reprises de recouvrer son indépendance. Avec le Mage Gaumâta, le pays Sparda, les Mèdes reprirent un moment la domination par une voie détournée et à la faveur d'une imposture; mais le pouvoir des Mages fut bientôt brisé. Aussitôt après l'avénement de Darius, fils d'Hystaspe, une grande insurrection éclata en Médie. Ce fut la plus redoutable des révoltes qu'il eut à réprimer dans la première partie de son règne. Un prétendant, qui se disait de la race de Cyaxare, ceignit la couronne et se rendit pour un temps maître du pays; l'Arménie et une partie de l'Assyrie s'associèrent au mouvement. Il fallut une longue et pénible guerre pour forcer les Mèdes à la soumission, et elle se termina par la capture du prétendant, qui fut crucifié: Inscr. de Behistoun, texte perse, table 2, §§ 5-13; cf. Herodot. I, 130. Sous Darius Nothus la tentative fut renouvelée, mais avec un aussi mauvais succès; il suffit d'une bataille pour décider la lutte et pour anéantir les espérances nationales, évidemment excitées par le déclin visible de la monarchie des Achéménides: Xenoph. Hellenic. I, 2, 19. Depuis lors la Médie ne fit plus d'effort pour redevenir indépendante jusqu'au moment où le démembrement de l'empire d'Alexandre permit au satrape Atropatès de fonder un nouveau royaume médique.

Veuillez agréer, Cher Monsieur, etc.

DEUXIÈME LETTRE.

SUR L'ETHNOGRAPHIE ET L'HISTOIRE DE L'ARMÉNIE, avant les ACHÉMÉNIDES.

A M. DULAURIER

Membre de l'Institut.

Bailey 25 mai 1871.

Cher Monsieur

J'ai changé de lieu d'exil, espérant toujours voir arriver le terme d'une aussi cruelle épreuve. Nous y touchons maintenant, mais au prix de quels désastres! Chaque heure nous apporte une sinistre nouvelle qui s'ajoute à toutes les autres, l'annonce de la ruine d'un monument de plus, la disparition d'une de ces merveilles qui faisaient la gloire de notre cher Paris. Le sang coule à flots, sang français versé par des mains françaises, et l'on se demande avec angoisse quand finira cet horrible cauchemar sous le poids duquel on se tient prêt à succomber. Qu'apportera demain? A quels nouveaux excès, à quels nouveaux crimes se laissera emporter la horde de barbares devenue depuis deux mois maîtresse de la Capitale de la France et qui sent aujourd'hui la proie lui échapper?

C'est dans la science seule que l'on peut trouver un refuge contre de telles angoisses. C'est elle qui me rend un peu de calme. J'ai déjà ressenti plusieurs fois dans le cours de nos malheurs sa bienfaisante influence. Sur une des notes que je repassais tout à l'heure avant d'entreprendre cette lettre je voyais la date du 30 août 1870, jeté à la marge comme un souvenir du moment tolérable où je forçais déjà mon esprit à s'attacher à des recherches de pure érudition pour l'arracher aux tortures des inquiétudes patriotiques. A ce moment le sort de la France allait se décider sous les remparts de Sedan. Comme aujourd'hui, c'était à peine si l'on vivait, attendant d'heure en heure la nouvelle de la grande bataille. Déjà l'on sentait dans l'air le souffle précurseur du désastre. Neuf mois se sont passés depuis lors, et les coups de la Fortune n'ont pas cessé d'accabler notre malheureuse patrie. J'achève au bruit du canon et presque à la lueur des incendies de Paris des pages commencées au bruit du canon de Beaumont.

Vous m'avez souvent questionné, cher Monsieur, au sujet des données nouvelles que l'étude des textes cunéiformes fournit sur les époques reculées de

l'histoire de l'Arménie. C'est la réponse à ces questions que je voudrais vous faire aujourd'hui. Et si je vous rappelais les circonstances dans lesquelles j'ai poursuivi les recherches dont je vais vous entretenir, aussi bien que celles au milieu desquelles j'écris, c'est pour que vous veuillez du moins, avec votre bienveillance habituelle, user en lisant cette lettre de toute l'indulgence dont ont besoin des travaux scientifiques accomplis sous le coup de pareils événements.

L'histoire antique de l'Arménie avant l'époque des Achéménides a reçu en effet une lumière inattendue des progrès du déchiffrement des écritures cunéiformes. On peut en connaître maintenant les principaux traits par des documents positifs et contemporains, les uns indigènes et les autres assyriens. Mais tout en révélant ainsi des monuments dont on ne peut contester le témoignage, cette histoire ressemble fort peu à celle que l'on admettait généralement jusqu'ici dans la science d'après les écrivains arméniens, et en particulier Moïse de Khorène. Là comme presque sur tous les points, l'histoire traditionnelle de l'Asie, à laquelle on a accordé pendant longtemps une foi implicite, est à refaire d'après les sources monumentales et change complètement de face par suite des découvertes modernes. Il est vrai qu'il n'existe pas de tradition vraiment nationale arménienne antérieure au règne de Tigrane I^er^, le contemporain de Cyrus. Pour les époques plus anciennes le point de départ unique de tout ce qu'ont dit les écrivains de ce pays est le livre de Moïse de Khorène, et celui-ci, il l'avoue lui-même, s'est borné à suivre pas à pas la composition historique d'un littérateur syriaque de l'école d'Edesse, Mar-Abas Catina, lequel écrivait tout au plus dans les premiers siècles de l'ère chrétienne — bien qu'il ait prétendu attribuer à son livre une plus haute antiquité — et n'avait produit qu'une compilation mêlée de plus de fausse encore que de vrai, comme la même époque en a tant vu naître, surtout une compilation systématiquement arrangée pour se calquer sur le système de chronologie de Castor, ce qui entraînait forcément à s'écarter en bien des points de la vérité de l'histoire.

Les traits principaux des annales et surtout de l'ethnographie ancienne de l'Arménie avant l'âge de la domination perse, tels qu'ils ressortent de l'étude des inscriptions cunéiformes, ont été déjà résumés par sir Henry Rawlinson dans un remarquable essai inséré au tome IV de la traduction anglaise d'Hérodote par lui

frère, M. George Rawlinson (P. 250-254: On the Alarodians of Herodotus). Cet essai, l'une des productions les plus distinguées du savant anglais qui a eu tant de part à déblayer le sol sous lequel se cachaient les mystères du système cunéiforme assyrien, marquera puissamment dans la science. J'en admets complètement, pour ma part, les idées principales, et je crois qu'elles sont destinées à passer un jour à l'état de vérités incontestées. Mais il est fort court, et il me semble qu'il a besoin d'être étendu et complété. C'est ce que je vais tenter de faire.

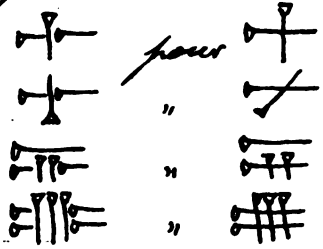
Ainsi que je vous le disais tout à l'heure, les sources d'information sur l'histoire ancienne de l'Arménie qui se sont ouvertes aux études dans les dernières années sont de deux ordres: les inscriptions historiques des monarques assyriens, qui racontent leurs relations avec l'Arménie et surtout les guerres qu'ils ont soutenues dans ce pays; puis les inscriptions cunéiformes indigènes que l'on désigne ordinairement par le nom d'arméniaques. Je montrerai plus loin ce que ce nom me paraît impliquer une idée inexacte, et je proposerai d'y substituer celui d'inscriptions alarodiennes, qui se justifie par l'autorité d'Hérodote.

Les inscriptions assyriennes où il est parlé de l'Arménie s'étendent du règne de Salmanu-asir IV à celui d'Assur-bani-pal, c'est à dire du IX^e^ au VII^e^ siècle avant notre ère. Elles nous font connaître l'état politique du pays à cette époque, surtout aux IX^e^ et VIII^e^ siècles. J'en ai déjà esquissé le tableau dans ma lettre précédente (p. 21 et 22), et j'y ai montré comment l'Arménie était alors divisée en un grand nombre de royaumes, dont les principaux étaient ceux de Vanna ou Van, de Musasir, l'Ararina des géographes classiques, du mont Mildis, dans le groupe de montagnes où s'élève aujourd'hui Erzeroum, de Milid ou Milidda, la Mélitène des Grecs et des Romains, enfin d'Ararti ou de l'Ararat. Des textes ninivites nous font connaître un certain nombre de princes de ces différents états. Mais sous le morcellement politique qu'implique l'existence d'autant de royaumes distincts, l'étude des noms de provinces, de villes, d'hommes et de dieux des différentes parties de l'Arménie contenus dans ces mêmes textes, montre une grande unité ethnographique et linguistique dans la population répandue sur toute l'étendue de cette vaste région, unité à laquelle correspond le rôle de véritable suzeraineté exercé dès le IX^e^ siècle par le royaume d'Ararti sur tous les autres états arméniens.

Quelle était cette population ? A quelle race appartenait-elle ? Tout en en faisant ressortir l'unité, les renseignements fournis par les inscriptions assyriennes ne seraient à eux seuls ni assez nombreux ni de nature assez déterminante pour nous fixer définitivement à ce sujet. Mais c'est ici qu'il faut recourir à l'étude des inscriptions cunéiformes indigènes. Ces inscriptions paraissent fort multipliées dans toute l'Arménie et dans le Kurdistan ; on en possède dès à présent un nombre assez considérable dont les copies sont publiées ou conservées dans des dépôts accessibles à la science. Ce sont d'abord les trente-une inscriptions de Van et des environs immédiats de cette ville, conquises par les travaux du courageux et infortuné Schultz et éditées dans le Journal asiatique (3e série, t. IX, pl. I-VI ; la publication des copies de Schultz comprend 62 numéros, mais sur ce nombre 9-11 est l'inscription trilingue de Xerxès, et 2-8 constituent un seul et très long texte, gravé en sept tables différentes par l'ordre d'un même roi dont il relate les conquêtes ; 33-35 sont aussi dans le même cas) ; puis deux autres inscriptions de Van, dont les copies, faites par M. Layard, demeurent inédites mais sont conservées au Musée Britannique, où on peut les consulter facilement (voy. sur ces deux inscriptions, Layard, Nineveh and Babylon, p. 398 et 400). Dans le voyage publié il y a quelques années en Arménien par le P. Mekhitariste Nersès Sargiséan (Venise, 1864, gr. in-8°) nous trouvons encore quatre textes cunéiformes inédits de Van et des environs (nos 4, 5, 7 et 8), en compagnie de quatre autres qui étaient déjà dans les copies de Schultz (n° 1 = 29 de Schultz, n° 2 = 27 de Schultz ; n° 3 = 28 de Schultz ; n° 6 = 12 de Schultz). Il faut y joindre les deux inscriptions de Palou sur l'Euphrate (l. 74), considérées à tort comme une seule par M. Layard, celle de Malatiyah, sur le même fleuve (copiée par Müllbach et publiée séparément par la Syro-Egyptian Society de Londres), celle de Patnos (copiée par F. Walpole), celle de Hassan-Kalaa (Theodosiopolis) près Erzeroum (De Saulcy, Voyage autour de la Mer Morte, pl. II, 1), et le cachet d'Ilouzana, roi de Mousasir et contemporain de Sar-goukin, édité dès 1820 par Dorow (Die assyrische Keilschrift, pl. I). Une dernière, encore inédite, des environs d'Erzeroum, m'a été communiquée par les PP. Mekhitaristes du Collège Mourat à Paris. C'est donc un total quarante quatre inscriptions jusqu'à présent connues et dont quelques-unes sont très développées. On a là des éléments pour une étude approfondie et présentant des chances certaines de succès ; aussi est-il vivement à regretter que ces textes précieux aient été presque

entièrement négligés dans les derniers travaux. En l'absence de publications des maîtres de la science à leur sujet, j'en parlerai d'après mes propres études, regrettant vivement de ne pas avoir à m'appuyer sur une meilleure autorité et appelant de tous mes vœux, de la part de Sir Henry Rawlinson ou de notre ami Oppert, des recherches plus approfondies et plus solides, par lesquelles ces savants éminents jetteraient sur un sujet de première importance une lumière qu'eux seuls sont capables d'y répandre.

Sauf quatre, dont le cachet d'Urzana, les inscriptions arménia-ques ou elamodiennes connues sont toutes de la même époque. Elles émanent de cinq rois qui se succédèrent sans intervalle et qui, je le montrerai un peu plus loin, appartiennent au VII^e^ siècle av. J. C. Ainsi que Grotefend et Hincks l'ont reconnu de bonne heure, l'écriture en est identique à celle des monuments assyriens. La seule différence paléographique que l'on y remarque consiste en ce que dans les dernières en date on remplace par deux clous séparés le clou horizontal qui coupe un clou vertical. On écrit, par exemple,



Encore cette particularité locale n'apparaît-elle que tardivement; les plus anciennes inscriptions ne la connaissent pas, et les signes n'y diffèrent en rien du type assyrien le plus habituel. Le moment de l'introduction de l'écriture cunéiforme dans ces contrées est représenté par le n°1 de Schultz et par une des copies inédites de M. Layard. Ces deux inscriptions, dont le texte est presque identique, sont en effet rédigées en langue assyrienne, bien que gravées en l'honneur d'un prince indigène, Belit-dur, fils de Sutrûri, qui reçoit le titre de « roi de Nairi, » . Le prince ainsi nommé, désirant former son peuple à l'art de l'écriture et sans doute à toutes les connaissances de la civilisation chaldéo-assyrienne, avait donc fait venir dans ses états des scribes assyriens, qui rédigeaient les inscriptions officielles dans leur propre idiome, devenu ainsi momentanément pour l'Arménie une langue savante et littéraire, quelque chose comme le latin dans l'Europe moderne. Mais cet état provisoire ne devait pas longtemps;

bientôt le système graphique importé de l'Assyrie fut appliqué à écrire la langue propre aux indigènes. Nous avons une inscription du fils de a Bebit-dus, nommé Ishuinis, c'est le n°36 de Schultz, elle est déjà dans l'idiome du pays, comme toutes celles de date postérieure.

Ces dernières, au nombre de quarante, ont toutes la forme d'une dédicace religieuse aux mêmes divinités. Mais quelques-unes, les plus développées, relatent des événements historiques dont on peut dès à présent suivre l'enchaînement dans ses principaux traits; elles racontent des conquêtes étendues, des guerres contre des peuples étrangers, parmi lesquels figurent à plusieurs reprises les Assyriens et les Babyloniens, des prises de villes, des annexions de provinces; elles énumèrent avec de grands détails, d'abord par chapitres, puis sous forme de récapitulation totale, le butin fait dans ces expéditions, butin dont elles font spécialement destinées à rappeler la consécration aux dieux. D'autres sont des listes de sacrifices offerts à un grand nombre de divinités, indigènes et étrangères, avec la mention du nombre et de la nature des animaux immolés en l'honneur de chacune d'elles.

Après ces indications sur le sujet et le contenu des vieilles inscriptions indigènes de l'Arménie, vous serez peut-être étonné de me voir avouer que la langue de ces inscriptions présente encore des obscurités sur lesquelles la lumière n'a pas été faite, que la nature même est loin d'en être déterminée. Vous me demanderez comment on peut comprendre en grande partie des textes ainsi conçus dont on ne connaît pas l'idiome. Le fait est pourtant bien moins extraordinaire qu'il ne semble au premier abord, et ceux qui ont fait une étude approfondie du mécanisme du système cunéiforme auxquels il en tiendront facilement compte.

Le système renferme et emploie en effet une part considérable de signes idéographiques dont le sens est entièrement indépendant de leur lecture dans la langue parlée. Tandis que, parmi les peuples qui empruntèrent leur écriture à la civilisation des bords de l'Euphrate et du Tigre, les Elamites n'avaient pris à Babylone que le syllabaire et traçaient leurs inscriptions exclusivement avec des signes phonétiques, sans emploi d'aucun idéogramme; tandis que chez les Touraniens de la Médie l'élément phonétique l'emportait aussi de beaucoup sur l'élément idéographique, réduit à un rôle presque imperceptible, les habitants de l'Arménie,

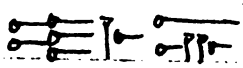
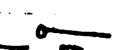
au contraire, avaient emprunté à l'Assyrie tout le système de leur écriture, les idéogrammes simples ou composés aussi bien que le syllabaire, et ils faisaient même dans l'usage habituel une part plus grande à l'emploi des idéogrammes que ne la faisaient les Assyriens. De plus, les inscriptions cunéiformes arméniennes ou achéménides présentent un grand nombre d'allophones, c'est à dire d'expressions phonétiques en assyrien conservées intactes et transportées dans l'usage des habitants de l'Arménie comme des groupes idéographiques complexes qui gardaient leur sens, tout en se prononçant désormais par un mot absolument différent. L'emploi d'un grand nombre d'expressions accadiennes de la même manière, comme allophones, dans l'assyrien, est un fait bien établi (voy. Ménant, Inscriptions de Hammourabi, p. 29 et suiv.); les Japonais, dans le système qu'ils appellent Yomi ou Wa-kun, usent de même de mots et de phrases chinoises, qu'ils lisent par les mots et les phrases correspondantes de leur idiome (voy. Hoffmann, Japansche Spraakkunst, p. 29-35; Dankvard Curtius, Proeve eener Japansche Spraakkunst, p. 27-32; Léon de Rosny, Introduction à l'étude de la langue japonaise, p. 61-64); enfin M. Haug a récemment établi (Essay on the pahlavi language, p. 38 et suiv.; 121 et suiv.) le rôle considérable de la même méthode dans les textes pehlevis, où la plupart des mots sémitiques étaient lus par les mots iraniens correspondants. On peut dire sans exagération que dans toute inscription cunéiforme indigène de l'Arménie la moitié du texte se compose d'éléments idéographiques, soit idéogrammes proprement dits, soit allophones. C'est grâce à un tel développement de l'idéographisme qu'il est possible, dans l'état actuel de la science, de saisir le sens général des inscriptions, d'en dégager comme la charpente ou le squelette, indépendamment de la manière dont elles se lisaient et tandis que les portions écrites phonétiquement constituent encore des lacunes presque absolues, avant même que la langue de ces portions ne soit bien déterminée et qu'on n'en ait approfondi la connaissance.

Le mémoire de Hincks, publié en 1848 (On the inscriptions at Van, dans le Journal of the Royal Asiatic Society, t. IX, p. 387-449), est le seul jusqu'à présent où la question de l'idiome de ces inscriptions ait été traitée ex-professo. Il contient quelques remarques fort ingénieuses et dignes de l'esprit si pénétrant de son auteur. Mais il est malheureusement d'une date ancienne et à l'époque

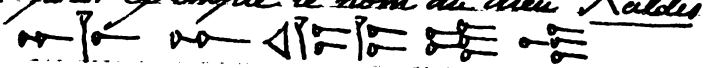
où il fut rédigé le déchiffrement matériel du syllabaire anarien était encore très peu avancé. On se méprenait sur la valeur phonétique d'un grand nombre de caractères. Aussi la plupart des lectures contenues dans ce mémoire ne peuvent plus être conservées, et par suite les rapprochements philologiques auxquels elles servaient de base sont caducs. Hincks croyait pouvoir affirmer qu'il était en présence d'une langue purement aryenne, et ses arguments semblaient d'une nature fort séduisante; mais ils reposaient presque tous sur des déchiffrements erronés. Quant à ce qu'en ont dit quelques autres savants, qu'on remarque dans cette langue « une large proportion d'élément mongolique » (voy. Layard, Nineveh and Babylon, p. 402), qu'elle est apparentée à celles des Mèdes Touraniens et des Accadiens de la Babylonie (Sir H. Rawlinson, p. 254 du t. IV de la traduction d'Hérodote par son frère), ou bien que l'arménien actuel en explique toutes les difficultés (opinion émise par M. Mordtmann), ce sont là autant d'assertions sans preuves et que leurs auteurs ne pourraient scientifiquement justifier.

d'affinité frappante et parfaitement caractérisée que l'étude de l'idiome des inscriptions cunéiformes de l'Arménie, dans ce qu'on peut actuellement en reconnaître, m'a paru révéler, est avec le géorgien. J'espère pouvoir un jour, quand mes recherches auront été poussées plus loin, en apporter un ensemble de preuves absolument décisif. Pour aujourd'hui je me bornerai à placer sous vos yeux une des plus convaincantes, celle que fournit la déclinaison des substantifs. Tous les cas peuvent en effet s'en relever avec certitude dans les inscriptions et fournissent le tableau suivant:

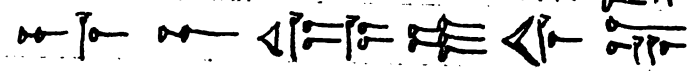
	Première déclinaison.	Deuxième déclinaison.
Nominatif:	——is.	——as.
Génitif:	——iais.	——ais.
Intensif du génitif:	——isini.	——asini.
Datif:	——ini.	——ani.
Intensif du datif:	——inini.	——anini.
Accusatif:	——ie.	——aye.
Instrumental:	——idi.	——adi.
Intensif de l'instrumental:	——idini.	——adini.
Ablatif:	——iste.	——aste.

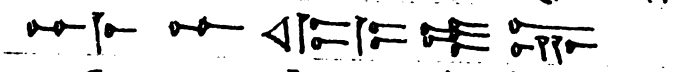
Démonstratif: —— imeni.  —— ameni. 

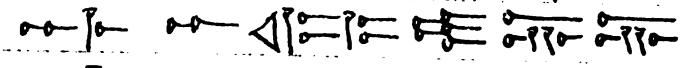
J'en donnerai pour exemple le nom du dieu Xaldis:

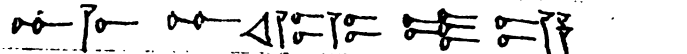
Nominatif: 

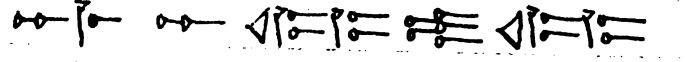
Génitif:

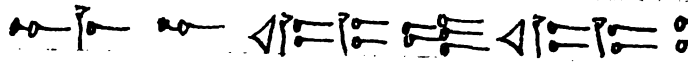
Intensif du génitif: 

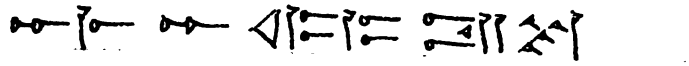
Datif: 

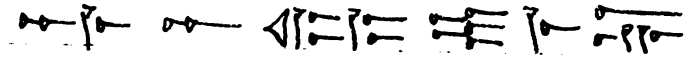
Intensif du datif: 

Accusatif: 

Instrumental: 

Intensif de l'instrumental: 

Ablatif: 

Démonstratif: 

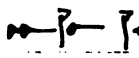
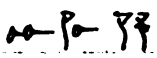
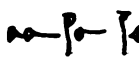
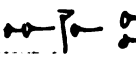
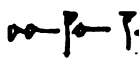
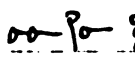
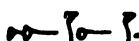
Cette déclinaison, d'une extrême richesse, ne ressemble ni à celles des idiomes aryens, ni à celles des idiomes touraniens; mais elle est, au contraire, étroitement apparentée avec les formes toutes particulières de la déclinaison géorgienne, qui donne pour les mêmes thèmes finaux:

Nominatif:	—— i	—— a.
Génitif:	—— is, isa.	—— is, isa.
Datif:	—— sa.	—— sa.
Accusatif:	—— ei.	—— i.
Instrumental:	—— itha.	—— atha.
Ablatif:	—— isagan.	—— asagan.
Démonstratif:	—— aman.	—— man.

L'analogie, vous le voyez, est tout à fait remarquable; toutefois le géorgien n'a plus ces formes secondaires et intensives dont je crois qu'on chercherait vainement des exemples dans d'autres langues que celle des inscriptions cunéiformes de l'Arménie, et qui sont produites par l'addition de la syllabe ni à la terminaison simple du cas.

Les terminaisons du pluriel sont identiques à celles du singulier, seulement on insère entre les signes phonétiques de ces finales et le mot, écrit soit phonétiquement soit idéographiquement, la notation idéographique du pluriel, , qui correspond bien évidemment à une indication prononcée

de ce nombre, dont la lecture nous est encore inconnue. Exemples:

	Singulier:	Pluriel:
Nominatif:	« le dieu, »	 « les dieux. »
Génitif:	 « du dieu, »	 « des dieux »
Datif:	 « au dieu, »	 « aux dieux. »
Ablatif:	 « du dieu, »	 « des dieux. »

Ceci est encore tout à fait conforme au mécanisme de la déclinaison géorgienne, où les terminaisons des cas du pluriel sont identiques à celles du singulier, mais avec l'insertion de la syllabe bi, caractéristique du nombre, entre le radical du mot et la terminaison du cas. Exemples:

	Singulier:		Pluriel:	
Nominatif:	mama,	« le père, »	mamebi,	« les pères. »
Génitif:	mamis,	« du père, »	mamebis,	« des pères. »
Datif:	mamsa,	« au père, »	mamebsa,	« aux pères. »
Accusatif:	mamei,	« le père, »	mamebi,	« les pères. »
Instrumental:	mamatha,	« par le père, »	mamebitha,	« par les pères. »
Ablatif:	mamisagan,	« du père, »	mamebisagan,	« des pères. »
Démonstratif:	mamenman,	« ce père, »	mamebman,	« ces pères. »

des pronoms personnels:

me, « moi, » géorgien: me,

mi, « lui, » géorgien: igi;

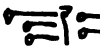
le pronom démonstratif:

sa, « ce, » géorgien: es;

le relatif:

si, « celui, » géorgien: is;

le possessif:

 , mane, « son, » géorgien: misa;

la copulative:

da, « et, » géorgien: da,

ne sont pas moins significatifs, ainsi que la formation de l'adjectif d'appartenance en

nane, géorgien: eni.

La conjugaison verbale se reconnaît moins bien que la déclinai

des noms ; la plupart des formes manquent encore ou sont douteuses. Mais le peu que j'ai pu en constater ressemble surtout au géorgien, par exemple la formation du présent de l'indicatif en bi. Il en est de même des quelques mots du vocabulaire dont on parvient à déterminer le sens avec une certaine chance d'exactitude. Ils se rapprochent du géorgien plus que d'aucune autre langue.

Cependant, si l'idiome paraît tenir par la grammaire exclusivement et de très près au géorgien, l'existence d'un élément aryen dans le vocabulaire, où il occupe une certaine place, est difficilement contestable. Nous en avons une preuve manifeste dans le mot , qui, s'ajoutant à la suite d'un nom propre, dénote la filiation :

Menuas ___ Menuaxinis, « fils de Menuas, »

Argistis ___ Argistixinis, « fils d'Argistis, »

Belidduris ___ Belidduxinis, « fils de Beliddaris. »

C'est le sanscrit *ganana*, de la racine *gan*, le zend *zantu*, arménien *gêd*, grec *génos*, latin *gens*, irlandais *giné*, cymrique *cenel*, gothique *kuni*, ancien allemand *chunni*. De mot *harris*, ou (intensif du datif *harrinini*), « protection, » qui figure dans une des formules religieuses les plus habituellement répétées (voy. Hincks, mém. cit. p. 406), semble devoir être rapproché du radical sanscrit *pri*, « défendre, protéger. » Je reconnais avec encore plus de certitude la racine qui est en sanscrit *bhar*, en perse *bara*, en grec φέρω, en latin *fero*, en gothique *baira*, en lithuanien *beru*, dans le thème verbal *paru*, , employé à un grand nombre de reprises dans le sens de « porter, emporter, enlever, » et appliqué au butin : *paruhi*, « j'ai emporté, » ou « j'emporte » comme dépouilles.

La présence de cet élément aryen dans la langue et dans son vocabulaire n'est pas moins marquée dans les noms propres de lieux, d'hommes ou de divinités. Ainsi quand nous voyons Sar-yukin parler d'un dieu de l'Arménie qu'il appelle Bagmaštuv (Inscr. des Fastes, l. 76 ; Inscr. des Annales : Khorsabad, salle II, plaque 14, B. 78 ; salle V, plaque 18, B. 120), il n'y a

pas moyen de méconnaître dans ce nom une forme toute iranienne, Baga-mazda, en parallèle exact avec Ahura-mazda. Quant aux noms géographiques, le plus caractéristique de tous est aussi celui qui joue le rôle le plus important. Il est impossible, en effet, de ne pas assimiler le nom d'Ararati ou Ararti, אררט, à celui de l'Airyanatha dont M. Obry (De berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux, Amiens, 1858) a si bien établi la place capitale dans les traditions primitives des Aryas sur le berceau de l'humanité et de leur propre race.

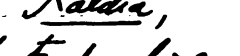
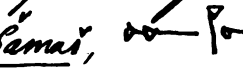
... Au reste, si les grammairiens de la Géorgie ont parfaitement raison de soutenir l'entière originalité de leur langue, qui est sans affinités directes avec les idiomes de toute autre famille (voy. la Gazette littéraire de Tiflis, janvier 1832, p. 19-24), le géorgien présente aussi dans son vocabulaire une part considérable de mots d'origine incontestablement aryenne. Elle y est même assez développée pour que Brosset ait pu s'en étayer pour tenter, à tort, de rattacher cette langue à la famille aryenne (Journal asiatique, mai 1833 et novembre 1834). Sans doute, comme l'a très bien remarqué le prince Cheïmouraz, une bonne portion de ces mots, qui sont purement persans, ont été introduits à une époque relativement récente, sous la domination persane; ils forment dans la langue une sorte de superfétation et sont presque toujours doublés d'un mot réellement indigène, qui a le même sens, ou à peu près. Mais en même temps on ne peut douter qu'une autre portion de l'élément aryen du vocabulaire ne soit d'introduction plus ancienne et n'ait pris de très bonne heure droit de bourgeoisie dans l'idiome géorgien; c'est ce qu'a proclamé notre grand Eugène Burnouf (Journal des savants, mars 1833), qui a remarqué que des mots de ce genre s'étaient retranchés jusque dans les parties les plus essentielles et les plus vitales de la langue, comme dans la série des pronoms. C'est encore un point de contact entre l'idiome des vieilles inscriptions cunéiformes de l'Arménie et le géorgien.

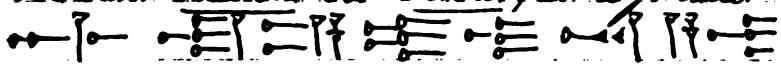
Ainsi les données de la philologie, cette "algèbre des sciences historiques," comme on l'a nommée, le puissant et souvent presque unique levier de la reconstitution de l'ancienne ethnographie, révèlent la population primitive de l'Arménie, au nord des Akkadi ou Chaldéens des monts Gordyéens — sur lesquels je reviendrai dans une autre lettre — comme ayant été jusqu'à la fin

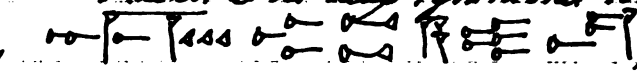
du VII^e^ siècle avant notre ère de la même race que les Géorgiens et quelques peuplades actuels du Caucase, mêlée cependant dès avant le IX^e^ siècle d'une certaine proportion d'éléments aryens, qui étaient loin d'y être encore prédominants. C'est cette population primitive, entièrement distincte des Arméniens proprement dits, que désigne évidemment dans l'ethnographie de la Genèse (X, 3) le nom de תגרמה, appliqué encore aux habitants de l'Arménie par Ezéchiel (XXVII, 14; XXXVIII, 6), au temps même où ont été gravées la plupart des inscriptions jusqu'à présent connues de Van et des autres parties du pays. Et il est curieux de remarquer à ce sujet que si les Arméniens prétendent descendre de Haigh, fils de Thorgom (Mos. Choren. I, 4 et 9-11; Eusеb. Armen. chron. p. 12; cf. Ritter, Erdkunde, t. X, p. 358 et 585), les Géorgiens, dans leurs traditions nationales, revendiquent également Thargamos comme leur ancêtre (Klaproth, Reise in den Kaukasus, t. II, p. 64 et suiv.).

Mais ce qu'il y a de plus frappant et de plus marqué dans l'idiome des inscriptions cunéiformes de l'Arménie, c'est l'absence de toute parenté, même éloignée, avec l'arménien. Le peuple qui a gravé ces inscriptions et qui jusqu'au VI^e^ siècle était maître exclusif du pays n'avait rien de commun avec les Arméniens; il devait en différer radicalement par la race comme par le langage, et ce ne peut être qu'après la date des dernières inscriptions de Van qu'a eu lieu l'établissement des Arméniens proprement dits, qui refoulèrent vers le nord l'ancienne population, la rejetant sur le pays que les anciens appelaient Ibérie et les modernes Géorgie. Et en ceci nous arrivons à une conclusion analogue à celle à laquelle nous ont conduit nos recherches sur les annales de la Médie, c'est que la prise de possession du massif montagneux compris entre l'Halys et la Mer Caspienne par des populations de race exclusivement aryenne remonte bien moins haut qu'on ne l'a cru généralement jusqu'ici; elle n'eut lieu en réalité que du VIII^e^ au VI^e^ siècle avant l'ère chrétienne, et jusque là la Médie et la Cappadoce étaient habitées par des peuples tartaro-finnois, Mèdes touraniens, Moschiens et Tibaréniens, tandis que l'Arménie l'était par un peuple se rattachant à ceux du Caucase.

Ce que nous venons de constater pour la langue s'observe aussi, non pour les traditions historiques, car j'ai déjà dit tout à l'heure qu'il n'existe réellement

pas de tradition nationale arménienne pour l'époque qui nous occupe, et quant au livre de Mar-Abas Catina nous verrons plus loin qu'on y trouvait un vague souvenir des mis des inscriptions de Van — mais dans le domaine de la religion. Les inscriptions cunéiformes de l'Arménie ne contiennent aucune mention des dieux nationaux du peuple arménien proprement dit, tels que nous les font connaître ses écrivains, d'Anahid, de Sbentarad, de Vahakn et de Nané. En revanche, les dieux qui y figurent constamment sont absolument ignorés des historiens arméniens et des traditions nationales. Ces dieux sont les mêmes sur tous les monuments, qu'ils proviennent des environs d'Erzeroum comme de Van ou de Pelou. De même qu'une unité ethnique et linguistique complète existait dans la vieille population de l'Arménie, sous son morcellement politique en un grand nombre de royaumes indépendants, de même une unité religieuse aussi absolue s'y faisait remarquer et servait de lien entre toutes les fractions du peuple. Cette religion consistait principalement dans l'adoration d'une triade suprême, au-dessous de laquelle s'échelonnait le peuple des divinités inférieures, et qui est invoquée en tête de tous les textes épigraphiques, sans exception. Le premier personnage en est appelé Xaldis, ou , dans les inscriptions indigènes, et Sar-yukin le cite, sous le nom de Xaldia,  , comme le dieu principal de l'Arménie (Inscr. des Fastes, l. 76; Inscr. des Annales: Khorsabad, salle II, plaque 14, B. 78; salle V, plaque 18, B. 120). Pour les deux autres, les textes épigraphiques les écrivent idéographiquement par les lignes qui désignent chez les Assyriens les dieux Bin et Šamaš,  et , soit seuls, soit suivis des désinences des cas de la déclinaison. Il est donc évident que ces dieux, quels que fussent leurs noms, personnifiaient également, l'un l'atmosphère, l'éther, le ciel lumineux, l'autre le soleil, ce qui assure, pour compléter la triade, à Xaldis le caractère d'un dieu lunaire. Ce n'est cependant pas parmi eux qu'il faut chercher le Bagmaštav ou Baga-mazda associé à Xaldia dans les récits des guerres de Sar-yukin, car l'idéogramme du dieu du soleil est quelquefois accompagné du complément phonétique hi avant la désinence du nominatif, , ce qui établit d'une manière positive qu'il se terminait en ris, et une variante de la formule d'invocation à ces trois dieux (Schultz n° 14,

l. 15) semble donner la lecture phonétique du nom du dieu de l'atmosphère, en l'écrivant Iaeisbas ou Teisbas, car le premier signe peut prêter au doute,  .

Xaldis et les deux synthrones sont fréquemment appelés dans les inscriptions  , « les dieux de Biayna » ou « de Biay, » car il n'est pas sûr que la terminaison na appartienne réellement ici au nom de lieu et ne soit pas celle de l'adjectif ethnique. Cette qualification se rapporte évidemment à quelque canton, dont nous ignorons la situation précise, où leur culte avait son siège principal et le plus fameux. Dans le cours de ses guerres prolongées en Arménie, Sar-yukin prit un temple très vénéré de Xaldis à Musaṣir (Ardini), sur les bords du lac de Van. Le passage relatif à cet événement est très mutilé dans l'Inscription des Annales (Khorsabad, salle II, plaque 13; B. 77), mais voici ce que le monarque assyrien en dit dans l'Inscription des Fastes (l. 74-77): « Je montai vers son pays (d'Ulzana, roi de « Musaṣir); je traitai la ville de Musaṣir en dominateur. Je saisis comme butin « sa femme, ses fils et ses filles, son trésor, tout le contenu de son palais dans son « entier, 20100 captifs et ce qu'ils possédaient, les dieux Xaldis et Bagmaštuv, les « dieux, avec leurs nombreux vases sacrés. Quant Ulzia, roi d'Uarṭi, apprit la « désastre de Musaṣir et la capture du dieu Xaldis, son dieu, etc. » Cette scène est représentée dans une série d'intéressants bas-reliefs de la salle XIII du palais de Khorsabad: Botta, Monument de Ninive, t. II, pl. 140 et 141. Le temple du dieu Xaldis, vu de face, est supporté sur un soubassement de forme carrée, et surmonté d'un fronton que couronne une acrotère dont le galbe rappelle celui du cyprès pyramidal. Une porte surmontée d'un fort fronton s'ouvre au milieu de la façade, que décorent quatre pilastres carrés. Des boucliers votifs très bombés, de forme circulaire et décorés au centre d'un masque de lion, y sont suspendus; les soldats assyriens qui pillent l'édifice enlèvent des boucliers semblables, des autels à parfums portés sur un seul pied rond, et des trépieds. De chaque côté de la porte se dresse un mât décoratif terminé au sommet en forme de cyprès pyramidal. Auprès de l'entrée, à gauche, est placé un groupe, évidemment de ronde bosse, représentant la vache qui allaite son veau, cet emblème si capital dans toutes

les religions de l'Asie antérieure (voy. De Longpérier, Bullet. archéol. de l'Athén. franç. 1855, p. 24). En avant du temple et au pied de son soubassement on voit deux grands bassins à eau lustrale, véritables cuves d'airain, à fond arrondi, portés sur des trépieds en jambes de taureaux. Tout dans cet édifice offre le cachet de l'art assyrien; on y voit que ce n'était pas seulement leur système d'écriture que les anciens habitants de l'Arménie avaient emprunté à l'Assyrie. . . . . .

. . . . . Il faut en venir, vous le voyez, à la conclusion de sir Henry Rawlinson : « la langue d'Ararâti n'avait aucune affinité avec « l'arménien moderne. La race qui parle ce dernier idiome paraît dans la réalité « avoir émigré de Phrygie et s'être graduellement emparée des montagnes de « l'est, en chassant ou en absorbant les anciens Ararâti, et en substituant à « la place de ceux-ci son propre nom, son langage, sa religion et ses traditions. » Mais si cette conclusion est en désaccord avec les opinions généralement reçues chez les Orientalistes modernes, elle cadre de la manière la plus heureuse avec le témoignage d'Hérodote, qui distingue formellement en Arménie deux peuples sans aucun rapport d'origine : les Alarodiens dans l'Arménie Majeure (III, 94, et VII, 79), entre les Colchiens et les Saspires, les mêmes que les Ibères des autres écrivains antiques (voy. George Rawlinson, p. 229-232 du tome IV de sa traduction anglaise d'Hérodote), d'un côté, et les Matiens de l'Atropatène, de l'autre côté; puis les Arméniens, que la place de l'histoire connaît seulement dans la portion occidentale du pays, sur le haut Euphrate (I, 180), près de la Phrygie (VII, 73) et dans les montagnes où l'Halys prend sa source (I, 72). Or, les Alarodiens représentent certainement l'ancienne race dont nous venons de rechercher l'origine et à laquelle on doit les inscriptions cunéiformes de l'Arménie. « Alarod, dit très justement sir Henry Raw- « linson, est une pure variante d'Ararad, les articulations l et r ne se « distinguant pas dans l'organe des anciens Perses, et Ararad établit le « passage entre l'Ararat de l'Écriture et l'Ararâti ou Ararți des inscriptions « assyriennes. » C'est en vertu de cette précieuse distinction d'Hérodote que je propose d'appliquer l'épithète d'alarodiennes à la langue et aux inscriptions

dont je vous entretiens, cette langue n'ayant rien à voir avec l'arménien et étant positivement celle du peuple que les Assyriens appelaient Urarṭi, c'est à dire des Alarodiens de l'historien d'Halicarnasse.

Quant aux Arméniens proprement dits, c'était une tradition générale dans l'antiquité classique qu'ils étaient issus de la Phrygie et appartenaient à la même race que les Phrygiens: Ἀρμένιοι Φρυγῶν ἄποικοι, dit Hérodote (VII, 73). Les témoignages les plus sérieux affirment que les deux peuples parlaient des idiomes extrêmement voisins: Ἀρμένιοι δὲ μένος ἔσχον Φρύγιοι καὶ ἔχουσι παραπλησίους, Eudoxe, ap. Eustath. ad Dionys. Perieg. v. 694; cf. Steph. Byz. vo Ἀρμενία. Et en effet les mots phrygiens parvenus jusqu'à nous, qui sont manifestement aryens et tenant par certains côtés au zend (voy. Glossae phrygicae, dans P. Boetticher, Arica p. 30 et suiv.; Lassen, Ueber die lykischen Inschriften und die alten Sprachen Kleinasiens, dans la Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 375 et suiv.), sont liés de très près à ceux du vocabulaire arménien (voy. Gosche, De ariana linguae gentisque armeniacae indole, Berlin, 1847, in-8°).

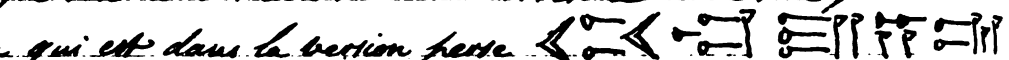
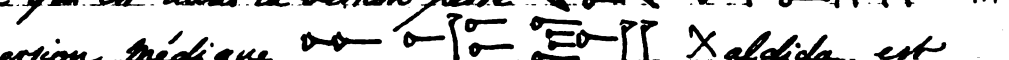
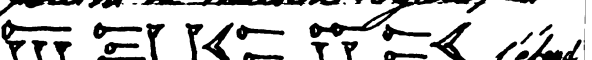
La race phrygienne s'étendait dans tout le nord de l'Asie Mineure; elle occupait, outre la Phrygie proprement dite, la Mysie et la Troade, contrées qui constituaient ce qu'on appelait la Petite Phrygie (Strab. XII, p. 571), et elle s'avançait même jusque dans la Lydie (Strab. XII, p. 542 et 571). On sait que la Galatie n'était qu'un démembrement de la Phrygie, qui prit son nom des Gaulois qui vinrent s'y fixer dans le IIIe siècle avant notre ère (Strab. XII, p. 567). Ainsi la nation des Phrygiens s'étendait depuis le littoral de l'Hellespont et de la Mer Égée jusqu'à l'Halys (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 32 et suiv.). Les Mariandyniens et les Caucones se rattachaient à la même famille (Strab. XII, p. 542); la Bithynie était aussi, dans le principe, une dépendance de la Phrygie (Strab. XII, p. 565). La véritable appellation nationale de cette race était Bryges (Herodot. VII, 73; Strab. VII, p. 295; X, p. 471; Steph. Byz. vo Βρύγες), nom qui présente une analogie remarquable avec celui des Βλάχοι des traditions indiennes (voy. Langlois, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XIX, 2e part. p. 339). Mais une tradition non moins constante que celle qui disait les

Arméniens originaires de Phrygie, faisait venir les Phrygiens de la Thrace en Asie Mineure en franchissant le Bosphore (Herodot. VII, 73; Xanth. lyd. ap. Strab. XIV, p. 680; Conon. Narrat. 1), migration antérieure de plusieurs siècles à la guerre de Troie, puisqu'Homère représente déjà les Phrygiens comme un des peuples les plus considérables de l'Asie Mineure à l'époque de cette guerre (Iliad. B, v. 862 et suiv.; Γ, v. 184 et suiv.; Π, v. 717; cf. Hœck, Kreta, t. I, p. 109 et suiv.) et qu'on fait de Pélops un Phrygien venu d'Asie Mineure en Grèce (Herodot. VII, 8 et 11; Strab. VII, p. 321). Au temps d'Hérodote (VI, 45) il y avait encore en Thrace un peuple de Bryges. Le même fait d'être arrivés de Thrace en Asie Mineure est attesté pour les Bithyniens (Herodot. I, 28; Thucyd. IV, 75; Strab. XII, p. 542), dont nous venons de constater la parenté avec les Phrygiens. Il semble donc résulter d'un tel ensemble de traditions que ce groupe de peuples, en venant du berceau commun de la race aryenne, au lieu d'opérer la migration directement par l'Atropatène et l'Arménie, aurait été de ceux qui contournèrent le Pont-Euxin, serait descendu sur la Thrace et de là, revenant vers l'Est, aurait passé dans l'Asie Mineure. Ces traditions leur attribuant cet itinéraire sont confirmées par les faits que nous venons d'établir pour l'ethnographie de l'Arménie jusqu'au VII^e^ siècle avant notre ère, puisqu'il résulte de ces faits que les Arméniens proprement dits, au lieu de représenter l'antique arrêt d'une partie de la nation dans une des étapes de la route, vinrent réellement de la Phrygie et s'avancèrent graduellement d'ouest en est, à une époque relativement assez rapprochée de nous, dans le massif des montagnes arméniennes.

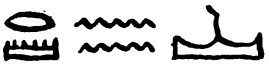
L'époque où un peuple originaire de la Phrygie commençait à s'introduire dans une portion de l'Arménie est déterminée par un curieux passage de Jérémie. Ce prophète menace Babylone, alors gouvernée par Nabu-kuduri-usur, de la prochaine invasion des Mèdes et des peuples qui marchaient sous leur bannière, parmi eux il nomme les habitants de l'Arménie et les place tous « les rois de אררט, de מני et de אשכנז » (Li, 27). Des deux premiers noms n'offrent pas de difficultés: אררט est pour Ararti ou Alarodiens, quant à מני, j'ai essayé d'établir dans ma

précédente lettre (p. 22) qu'il désignait le pays de Van, dont l'orthographe assyrienne est susceptible des deux lectures Vanna ou Manna. Pour אשכנז, c'est un nom de peuple que le chapitre X de la Genèse fournit déjà et place dans la descendance de Japhet, à côté de Riphath ou Diphath (les Bithyniens et les Paphlagoniens : Joseph. Ant. Jud. I, 6, 1; cf. Bochart, Phaleg, l. III, c. 10) et de Gomer (les Cimmériens). Les meilleurs critiques rapportent ce nom à la race phrygienne (Bochart, Phaleg, l. III, c. 9; Ch. Lenormant, Introduction à l'histoire de l'Asie Occidentale, p. 306; Knobel, Volkertafel der Genesis, p. 38 et suiv.) et l'identifient à celui d'Ascanius, qui se reproduit dans toutes les parties du domaine de cette race. Les géographes anciens signalent en effet un district d'Ascania, habité par des Phrygiens et des Mysiens (Homer. Iliad. B, v. 862 et suiv.; N, v. 791; Strab. XII, p. 564; Plin. Hist. nat. V, 40; Steph. Byz. v° Ἀσκανία), un lac Ascanien, sur les bords duquel était située Nicée (Strab. XII, p. 565), un fleuve Ascanius dans la Bithynie occidentale (Plin. Hist. nat. V, 40 et 43; Ptol. V, 1, 4), et un second lac Ascanien dans le midi de la Phrygie (Arrian. Exped. Alex. I, 29; Aristot. De mirab. 54). En avant de la Troade on rencontre les îles Ascaniennes et le port Ascanien sur la frontière de cette province et de la Lydie (Plin. Hist. nat. V, 32 et 38). Dans le cycle des légendes troyennes, le nom d'Ascanius est porté par un fils de Priam (Apollodor. III, 12, 5) et par le fils d'Énée, appelé aussi Iule (Dionys. Halicarn. I, 65; Tit. Liv. I, 3; Serv. ad Virgil. Æneid. I, v. 267). Bochart (loc. cit.), Michaelis (Spicil. geogr. Hebr. I, p. 62), Schlözer (Nordische Geschichte, p. 283), Hasse (Entdeckungen, t. I, p. 19 et suiv.) et Knobel (Volkertafel der Genesis, p. 40) ont aussi comparé, avec toute apparence de raison, אשכנז au nom grec de la Mer Noire, d'abord πόντος ἄξεινος (Strab. VII, p. 298; Diod. Sic. IV, 40; Plin. Hist. nat. IV, 24 et VI, 1) ou ἀξεῖνος (Pindar. Pyth. IV, v. 361; Euripid. Iphig. Taur. v. 218), puis πόντος εὔξεινος. Il paraît probable que cette appellation a été d'abord empruntée à l'un des principaux peuples qui habitaient les bords du Pont-Euxin, et que l'étymologie signifiation tirée du grec n'est venue que plus tard. Or, la transformation en εὔξεινος d'un nom que les Hébreux avaient transcrit אשכנז est tout à fait parallèle à la transformation de אפרת, pour פרת,

en Εὐρώπης. Il n'y a donc pas à douter que dans la géographie biblique אשכנז désigne la Phrygie, ou plus exactement la race qui la peuplait, et, appliqué à l'Arménie dans le chapitre LI de Jérémie, ce nom y caractérise avec certitude la partie de la population originaire de la Phrygie, c'est à dire les Arméniens proprement dits.

Nous avons vu tout à l'heure qu'au temps d'Hérodote ce dernier peuple occupait encore un territoire assez restreint et que les antiques Alarodiens tenaient toujours la plus grande portion du pays. Ceci est d'accord avec la mention que fait l'inscription de Behistoun (table III, l. 78 du texte perse, et table III, l. 36 du texte médique) d'un personnage arménien important que lui nous rattache avec certitude à la race primitive; en effet, ce nom qui est dans la version perse  Haldita, et dans la version médique  Xaldida, est manifestement composé de celui du dieu national des Alarodiens, Xaldis. Cependant il paraît probable que dès lors, s'ils ne formaient une population compacte que dans certains cantons, les Arméniens proprement dits dominaient sur toute la contrée et lui avaient au moins fourni la maison royale, car dès le règne de Darius le nom d'Armina,  , s'étend dans les inscriptions perses à tout l'ensemble de l'Arménie. N'y aurait-il pas un rapprochement à établir entre ce fait et les exploits guerriers attribués à Dikran I^er^, contemporain d'Astyage et de Cyrus, avec lequel commencent seulement les vraies traditions nationales des Arméniens, et qui semble le premier roi proprement arménien ayant un caractère historique réel dans les récits de Moïse de Khorène?

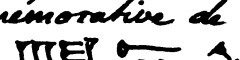
Dans tous les cas, les faits que nous venons de constater et qui établissent la date récente à laquelle les Arméniens proprement dits se fixèrent dans le pays auquel ils donnèrent leur nom, ainsi que l'existence antérieure d'une race toute différente, les Urarti ou Alarodiens dans la même contrée, ne permettent pas de conserver l'opinion de M. Brugsch (Geographischen Inschriften Altaegyptischer Denkmaeler, t. II, p. 38), suivie ailleurs par moi même (Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e^ édition, t. I, p. 374, 384 et 399), laquelle reconnaissait les Arméniens dans les Remena

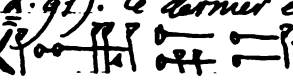
 , dont il est à plusieurs reprises fait mention dans les documents hiéroglyphiques relatifs aux guerres des Pharaons de la XVIII^e et de la XIX^e dynastie, particulièrement de Thout-mes III et de Séti I^er. Les Remenen faisaient, du reste, partie de la confédération des Rotennu, , qui embrassait le nord de la Syrie et la Mésopotamie. Le type de leur visage sur les monuments, comme M. Bougsch le reconnaît lui-même, est entièrement sémitique. Ils habitaient un pays montueux, couvert de forêts, et un grand bas-relief du mur extérieur de la salle hypostyle de Karnak les représente coupant les arbres de ces forêts sous les yeux de Séti I^er pour la construction de navires: Rosellini, Monumenti storici, pl. XLVI, n° 1. Ceci donnerait une assez grande vraisemblance à l'opinion des savants anglais, qui, tels Gardner Wilkinson en tête (Manners and customs of ancient Egyptians, 3^e édition, t. I, p. 386), prétendent d'y voir les habitants du Liban. Leur nom peut en effet se lire Lemenen aussi bien que Remenen, le signe initial représentant un l comme un r, deux articulations que l'organe égyptien ne distinguait pas nettement; et Lemenen ne diffère de לבנן que par la permutation de b et de m, si habituelle dans toutes les langues. On pourrait cependant objecter que la situation du Liban est peut être un peu trop méridionale pour celle des Remenen ou Lemenen. Telle est l'opinion de M. le vicomte de Rougé et de M. Maspéro, que j'ai consultés à ce sujet et qui regardent les Remenen comme un peuple inconnu de la Syrie septentrionale, en-deçà de l'Euphrate. Mais en tous cas ceux-ci ne sauraient être identifiés aux Arméniens, qui n'avaient point encore fait alors leur apparition dans l'histoire. Au reste, avec les règles très rigoureuses pour la transcription des noms propres étrangers que suivaient les hiéroglyphistes de la XVIII^e et de la XIX^e dynastie, ils n'eussent jamais omis l'a initial dans le nom des Arméniens. Celui-ci eût été sans doute pour eux Armenen, mais certainement pas Remenen.

Il me reste maintenant, pour achever de répondre à vos questions, à passer en revue les différents rois d'Ararti ou des Alarodiens que nous font connaître les inscriptions cunéiformes, assyriennes ou indigènes, et à résumer le peu que ces inscriptions apprennent de leur histoire.

Le premier monarque assyrien qui se heurta aux Chaldéens fut Salmanu-ašir IV. Aššur-nasir-pal n'avait pénétré que dans une portion de la contrée située au sud-ouest des lacs de Van et d'Ouroumiah, région à laquelle s'étendait dans la nomenclature géographique des Assyriens le nom de Na'iri, pris dans sa plus large acception, car il se restreignait aussi, et plus souvent, au cours supérieur des deux fleuves de l'Euphrate et du Tigre. C'est dans la 15e campagne, rapportée par moi à l'année 851 av. J.C., que Salmanu-ašir combattit pour la première fois un roi d'Ararti; il est appelé:

1° Arame.

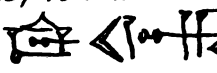
L'armée assyrienne opéra alors dans le pays de Na'iri. Elle parvint d'abord aux sources du Tigre, où le conquérant vainqueur éleva une nouvelle stèle commémorative de son passage. De là on entra dans le district de Tunibun (), qui paraît avoir correspondu à la Tauraunitide des géographes classiques et finalement on pénétra sur le haut Euphrate, dans la partie de son cours située à l'ouest et au nord-ouest du lac de Van. Ce canton appartenait à Arame d'Ararti, et les Assyriens prirent et brûlèrent un grand nombre de villes de ce prince jusqu'aux sources de l'Euphrate, où s'arrêta leur marche vers le nord (Taureaux de Nimroud: d. 16, l. 46-49; 47, l. 28-33; Obélisque de Nimroud, l. 92-93, d. 92).

Il importe de ne pas confondre le roi d'Arménie dont il est question dans ce récit avec un autre personnage du nom d'Arame, mentionné par Salmanu-ašir à l'occasion de la 10e campagne (Taureaux de Nimroud: d. 15, l. 29-34; 46, l. 17 et 18; 47, l. 19-21; Obélisque de Nimroud, l. 85-86, d. 91). Ce dernier était en effet un prince syrien, dont la capitale, Arnič (), se trouvait placée entre Karkemisch et les États de Damas et de Hamath.

Dans la 27e campagne, en 839, le même Salmanu-ašir IV eut de nouveau affaire au royaume d'Ararti. Mais il n'était plus gouverné par le prince qui y régnait 17 ans auparavant. Arame avait eu pour successeur:

2° Sedur.

La campagne ne fut pas conduite par le roi d'Assyrie en personne, mais par son

tartan, nommé Dayan-Aššur. L'armée assyrienne alla jusqu'au fleuve Arzania (), dont on ne peut hésiter un seul instant à admettre l'identité avec l'Artanias, que les écrivains grecs et latins signalent comme un important affluent de l'Euphrate, passant auprès d'Artamosate (Plutarch. Lucull. 31; Tacit. Annal. XV, 15; Plin. V, 24). Elle franchit cette rivière, et ce fut tout auprès qu'elle livra aux troupes de Soduri une grande bataille, que l'inscription de l'obélisque de Nimroud dit avoir été complétement victorieuse (l. 141-146, pl. 95). Les événements de cette campagne, vous le voyez, eurent environ le même théâtre que ceux de la 10e, et les deux récits s'accordent à déterminer jusqu'où s'étendait alors vers le sud l'autorité directe des rois d'Ararṭi.

La 30e campagne de Šalmanu-ašir fut encore dirigée contre les pays arméniens, mais sans pousser jusqu'à l'État d'Ararṭi. Le roi resta de sa personne à Kalah, et son tartan, Dayan-Aššur, opérant au nord du Zab supérieur, traversa d'abord victorieusement les contrées de Xabuška et de Madaxis, puis entra dans le pays de Vanna. Il y promena la dévastation, ainsi que dans celui de Xarru, d'où il revint enfin par le pays de Barrua, où le roi se rendit lui-même pour percevoir les tributs (Obélisque de Nimroud, l. 159-174, pl. 96 et 97). La situation géographique des différents cantons dont il est ici question a été déjà déterminée dans ma lettre précédente. En revanche, l'année suivante (835 av. J.C.), dans la 31e campagne, on s'avança plus au nord. Le roi envoya d'abord en avant, dès l'ouverture de la saison des opérations militaires, le tartan Dayan-Aššur, qui fit une marche heureuse au travers du pays de Xubuška et soumit au tribut son roi, nommé Data. Šalmanu-ašir rejoignit alors son armée et avec elle réduisit à l'obéissance le pays de Musasir, sur le lac de Van. Pénétrant de là dans le royaume d'Ararṭi, dont le texte de l'obélisque de Nimroud ne nomme pas à cette occasion le monarque — c'était sans doute le même que quatre ans auparavant, lors de la 27e campagne — il se vante d'y avoir pris 46 villes et de les avoir livrées aux flammes. Le retour eut lieu par les contrées de Kilzan, Barrua et Namri, mais je n'ai pas à m'en occuper ici, car il n'intéresse pas mon sujet spécial, et d'ailleurs j'ai exposé déjà, dans ma précédente lettre, les renseignements qu'il fournit sur la Médie (Obélisque de Nimroud, l. 174-190: pl. 97).

Dans la 3e campagne, en 827, Šamši-Bin III dirigea une grande expédition contre les États du sud-est de l'Arménie. Il opéra dans les pays de Silar et de Na'iri, et reçut les tributs de cinq de Xubuškia, Sunba, Vanna, Barsua et Talikka. Mais au lieu de continuer sa route vers le pays d'Urarṭi, il se porta au nord-est, sur Mesa et Giratbanda (Stèle, col. 2, l. 34-59; col. 3, l. 1-6: W. A. I. i, 30), d'où il pénétrait sur l'Atropatène (Stèle, col. 3, l. 26-67: W. A. I. i, 30 et 31).

Une fois que les armes assyriennes eurent commencé à se porter en Arménie et à tenter la conquête du pays des Allarodiens, elles y revinrent fréquemment, et de grands efforts furent dépensés par les monarques de Ninive pour arriver à réduire cette région à une entière obéissance. Dans un espace de 70 ans, le Canon des éponymes (W. A. I. ii, 52, 1) nous montre les expéditions suivantes dirigées contre les différentes parties de l'Arménie:

Règne de Bin-lišuš III:

Éponymie de Bel-edil-il, printemps de 814. — Vers le pays de Vanna.
" " Rubu-Bel, printemps de 813. — Vers le pays de Vanna.
" " Nirc-Šarri, printemps de 807. — Vers le pays de Na'iri.
" " Marduk-bel-usur, printemps de 806. — Vers le pays de Na'iri.
" " Mannu-ki-Aššur, printemps de 800. — Vers le pays de Na'iri.
" " Mušallim-Šamdan, printemps de 799. — Vers le pays de Na'iri.
" " Šamdan-yakin-aš, printemps de 796. — Vers le pays de Na'iri.
" " Bin-mušannir, printemps de 795. — Vers le pays de Na'iri.
" " Balaṭa, printemps de 793. — Vers le pays de Na'iri.

Règne de Šalmanu-ašir V:

Éponymie du roi, printemps de 787. — Vers le pays d'Urarṭi.
" de Šamši-Il, printemps de 786. — Vers le pays d'Urarṭi.
" " Marduk-mušanni, printemps de 785. — Vers le pays d'Urarṭi.
" " Bel-mušešir, printemps de 784. — Vers le pays d'Urarṭi.

Eponymie de ..... — Aššur-pan, printemps de 782. — Vers le pays d'Urarṭi.

" " Išḫar-duri, printemps de 780. — Vers le pays d'Urarṭi.

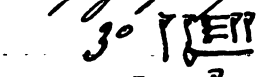
Règne d'Aššur-edil-il II:

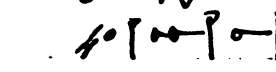
Eponymie de Mušallim-Šamdan, printemps de 766. — Vers le pays de Na'iri.

C'est en tout seize expéditions en trois règnes, mais, en revanche, on ne voit plus aucune guerre dirigée contre l'Arménie dans toute la dernière partie du règne d'Aššur-edil-il ni dans celui d'Aššur-lêšiš. Ainsi que j'ai eu déjà l'occasion de le dire, la puissance militaire de l'Assyrie subissait alors une décadence momentanée, les rois étaient fainéants et des révoltes presque incessantes éclataient dans les provinces directes de la monarchie. Le temps des règnes de Bin-lêšiš III et de Šalmanu-ašir V fut, dans toute l'histoire des monarques assyriens, celui où leur suprématie, établie par des victoires sanglantes et soutenue par des expéditions à chaque instant multipliées, comme il arrivait dans tous les pays qu'ils aggrégeaient par la force à leur empire, s'exerça le mieux et le plus effectivement sur l'Arménie. Malheureusement nous n'avons que bien peu d'inscriptions du premier de ces princes, et aucune du second; par conséquent aucun document d'origine assyrienne ne nous apprend les noms des rois d'Urarṭi contre lesquels ils eurent à lutter. Les inscriptions de Van comblent, à ce que je crois, cette lacune. En effet c'est alors, sous l'action de l'influence profonde qu'exerça l'Assyrie sur les contrées arméniennes, que dut, d'après toutes les vraisemblances, avoir lieu l'introduction de l'écriture cunéiforme assyrienne chez le peuple Chaldien. Or, nous avons déjà remarqué que l'époque même de cette introduction était représentée, dans les inscriptions n^os 1 et 36 de Schultz et dans une des copies inédites de M. Lagard, avec ses deux étapes successives de la rédaction des textes en langue comme en écriture assyrienne et de l'adaptation du système graphique de l'Assyrie aux nécessités de l'expression de l'idiome indigène. Et ce qui vient confirmer mon opinion sur la date où ce fait se produisit, c'est la frappante analogie du style des inscriptions de Van rédigées en assyrien avec celui des textes épigraphiques d'Aššur-nasir-pal et de Šalmanu-ašir IV; cette

analogie est telle qu'elle ne peut manquer de révéler un très étroit voisinage de dates.

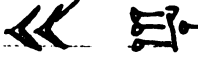
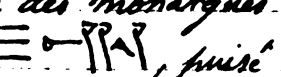
Je rapporte donc avec confiance à la fin du IX^e et à la première moitié du VIII^e siècle avant l'ère chrétienne les trois princes, successifs dans l'ordre des règnes comme dans celui de la généalogie, que font connaître ces monuments épigraphiques.

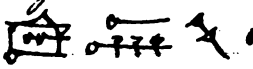
3°  Lukibri.

4°  Belidduris I^er.

5° Isbuinis I^er.

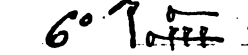
Le nom de Belidduris, le prince de qui émanent les inscriptions rédigées en assyrien, y est écrit par deux caractères idéographiques, Belit-dan, les scribes assyriens qu'il avait fait venir ayant, comme ils le faisaient souvent pour les noms propres étrangers, cherché à donner un sens à son nom dans leur propre langue; mais la forme originale indigène de ce nom se retrouve avec certitude d'après l'orthographe phonétique qui désigne le roi homonyme d'époque postérieure.

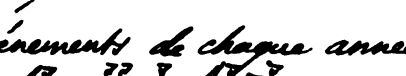
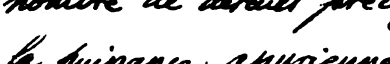
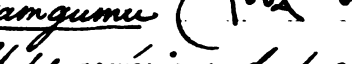
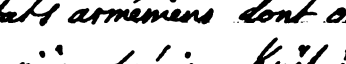
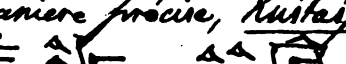
Des trois personnages dont je viens de citer les noms tout indique nettement des rois Alarodiens et appartiennent à la même famille que ceux qui sont mentionnés un siècle après dans les autres inscriptions de Van. On en a la preuve dans l'identité des noms propres de deux d'entre eux avec ceux de princes de la dynastie alarodienne qui régnaient au VII^e siècle. Contre cette preuve décisive ne saurait prévaloir l'objection qu'on pourrait tirer de cette circonstance qu'ils reçoivent, avec les titres de « roi grand, roi puissant, roi des légions, »  , empruntés au protocole des monarques de Ninive, le titre de « roi de Na'iri, »  , puisé dans la langue assyrienne, au lieu de celui de « roi d'Ararti. » Le récit de la 10^e campagne de Salmanu-ašir IV nous a fait voir en effet le nom de Na'iri s'étendre aux provinces que les rois d'Ararti possédaient sur les bords du haut Euphrate. De plus, j'ai déjà parlé à plusieurs reprises de la sorte de suzeraineté, ou du moins d'hégémonie, que les rois d'Ararti exerçaient alors sur les autres États de l'Arménie et sur le Na'iri proprement dit, pris dans son sens le plus restreint. Le prince Alarodien possédait même des

villes qui lui appartenaient directement dans cette dernière région. En effet, dans la troisième campagne de Šalmanu-ašir IV, commencée le 13 du mois de l'éponymie d'Aššur-banaya-uṣur (au début de juillet 862), campagne qui ne dépasse certainement pas la barrière de montagnes placée au sud du lac de Van, l'armée assyrienne, après avoir pris Til-Barsaip sur l'Euphrate et conquis le pays voisin de ce fleuve à la hauteur du confluent du Na'ar-Sagamri (), lequel paraît être le Carmalas de la géographie classique, l'armée assyrienne, dis-je, revint dans les pays de Kilzan et de Xubuš-kia en traversant les cantons d'Alzi, Alzi, Šú, Dayaeni et Ilumni, qui appartenaient au Na'iri, et sur cette route enleva Arzaškun ( ), « ville royale d'Arame l'Araradien » (Stèle des sources du Tigre, inédite, l. 82-123; Obélisque de Nimroud, l. 36-44, = l. 89).

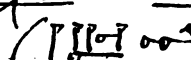
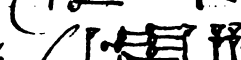
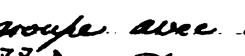
Cette hégémonie politique des pays, cette suprématie effective du roi d'Ararṭi sur les autres princes arméniens, explique la présence de leurs inscriptions à Van, bien que cette ville eut dès lors des rois particuliers, comme le Uduki ( ) de Vanna, que Šalmanu-ašir IV vainquit dans la 30e campagne (Obélisque de Nimroud, l. 159-174, = l. 96 et 97). Mais après les trois princes que je viens de nommer les monuments des rois d'Ararṭi s'interrompent à Van pendant plus d'un demi-siècle. Il est probable que le résultat obtenu par la politique et par les armes de l'Assyrie avait été de rompre les liens de vasselage ou de confédération du pays de Vanna avec les Araradiens. Et en effet nous verrons plus tard, au temps de Sar-gukin, les efforts d'un roi d'Ararṭi pour établir l'ancienne suprématie de la couronne sur ce pays, et nous verrons aussi ses successeurs conquérir Vanna pour l'incorporer purement et simplement à son empire.

Lorsqu'au milieu du VIIIe siècle Tuklati-pal-ašar II releva, avec un éclat supérieur à celui des plus brillantes époques du passé, la puissance extérieure des armes assyriennes, il se tourna presque immédiatement vers l'Arménie et prétendit la soumettre à son sceptre. Nous connaissons par des monuments le roi des Araradiens qu'il eut à combattre et qu'un ou deux règnes tout au plus devaient séparer d'Išpuinis Ier; il s'appelait:

6°  Sarda.

La première grande expédition de Tukulti-pal-ešar en Arménie eut lieu tout l'éponymie du roi lui-même, c'est à dire dans le printemps et l'été de 742. Elle est ainsi mentionnée dans l'exemplaire du Canon des éponymes où les événements de chaque année sont rapportés :  « Marche dans le pays d'Urarṭi » (W.A.I. ii, 52, 1, l. 31). Les fragments des annales officielles du règne fournissent un certain nombre de détails précieux sur les événements de cette guerre. Menacé par la puissance assyrienne, Sarda, roi d'Urarṭi, avait groupé pour y résister une confédération dans laquelle étaient entrés Sulumal, roi de Milid ou Mélitène ( ), Eriahar, roi de Gamgumu ( ), un des petits États arméniens dont on n'a pas encore pu déterminer la situation d'une manière précise, Kuštašpi, roi de Kumuḫ ou de la Commagène (), que son nom, identique au Vištâçpa ( ) perse et au Gustâsp du persan moderne, révèle incontestablement comme d'origine aryenne, enfin quelques autres princes des pays de Kaštan ( ) et de Xalpi ( ). Mais dans une grande bataille les coalisés furent complètement défaits, et quelques uns même tombèrent dans les mains du vainqueur. Sarda s'enferma dans une de ses principales places fortes, nommée Turušpa (), tandis que l'armée assyrienne dévastait son territoire sur une étendue de 70 kasbu ou schoenes (sur cette mesure et la longueur exacte, voy. mon Essai sur un document mathématique chaldéen, p. 21 et suiv.). Quelques districts du territoire d'Urarṭi en furent détachés et joints aux possessions de l'Assyrie, ainsi que quelques autres districts des pays d'Illaba (), de Kilzu () et de Kumuḫ. Une forteresse assyrienne, du nom d'Aššur-bâni, fut construite dans le pays d'Illaba pour le tenir en bride. Mais on ne parvint pas à s'emparer de la place où s'était réfugié Sarda et à forcer ce roi des Alarodiens à reconnaître la suprématie du monarque assyrien (W.A.I. ii, 67, l. 43-52; p. 18, l. 20-36; p. 51, voy. Smith, Zeitschr. für Ägypt. Sprach. und Alterthumsk. 1869, p. 9).

Les résultats de cette guerre victorieuse furent immenses, bien

que le but dernier n'en eût pas été complétement atteint. Si le royaume d'Ararti, tout en tombant de la lutte mutilé et ravagé, fut conserver son entière indépendance et ne courba pas la tête sous le joug étranger, il n'en fut pas de même de ses confédérés. Dans les deux courses fléchières que Tukulti-pal-ašar fit à Hamath en 737 (L. 50, 45; 69, 2; 69, 1; 67, 1) et à Damas en 731 (II Reg. XVI, 10; W. A. I. II, 67, l. 57-63), et où il fit venir tous les rois ses vassaux, nous voyons les princes qui s'étaient joints à Sarda apporter humblement leurs tributs au vainqueur, avec ceux de plusieurs autres petits États de la partie orientale de l'Arménie, qui ne sont pas indiqués comme ayant pris part à la guerre, et avec les rois de Tabal (les Tibaréniens) et de Kaska (la Colchide), que l'exemple de la défaite des coalisés arméniens paraît avoir décidés à se soumettre sans coup férir. Les tributaires arméniens de Tukulti-pal-ašar dans ces deux occasions sont Tarqubar de Gamgumu, Sukunal de Milid, Ušxitti de Tuna ( ), Urpalla de Tayan (), Tuxamme d'Istunda () et Urimme de Kubišna ( ), que l'on groupe avec Ušhurme de Tabal ( ) et Dadilu de Kaska ().

Quant à Kuštašpi de Kummuh, il est classé parmi les tributaires de Syrie; la situation géographique de la Commagène permettait de la rattacher indifféremment à l'Arménie ou à la Syrie; mais dans les habitudes des Assyriens on la groupait avec cette dernière région.

Une nouvelle expédition dans le pays d'Ararti est encore mentionnée sous le règne du même souverain inscrite par le Canon des éponymes, qui la rapporte à l'année d'Aššur-šallimanni, c'est-à-dire au printemps de 734. Aucun monument jusqu'à présent connu n'en relate les circonstances. Mais nous pouvons conclure avec certitude qu'elle n'amena pas la soumission de la contrée, de cette circonstance qu'encore en 731 le roi des Mannéens ne figure pas au nombre des tributaires.

C'est immédiatement après Sarda, le contemporain de Tukulti-pal-ašar II, qu'il faut placer la série royale révélée par la

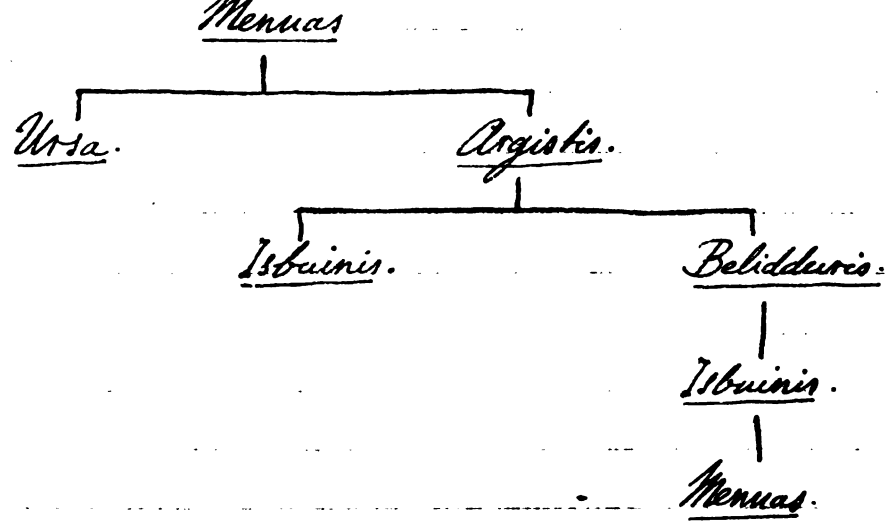
majeure partie des inscriptions de Van copiées par Schultz et par M. Lagard, lesquelles ont été gravées par les ordres des princes qui composent cette série. Hincks (Journal of the Royal Asiatic Society, t. IX, p. 388 et suiv.), tout en ne lisant pas encore les noms d'une manière exacte, en a dès 1847 reconnu l'enchaînement généalogique, et la reconstruction de leur tableau de filiation est fort supérieure à celle qu'a proposée quelques années après M. Lagard (Nineveh and Babylon, p. 401), confondant en un seul personnage les deux Belidduris et les deux Menuas. C'est là en effet une erreur grave et que les monuments ne permettent pas d'accepter, puisque Belidduris I^er^ est certainement le plus ancien roi Allarodien dont nous possédions des textes et que Belidduris II, au contraire, est mentionné, comme nous le verrons tout à l'heure, dans le prisme d'Assur-bani-pal. De même, ce dernier fait une fois constaté, il résulte formellement des inscriptions que Menuas II était le quatrième descendant de Menuas I^er^.

La série généalogique donnée par la comparaison des différentes inscriptions de Van est en effet la suivante :

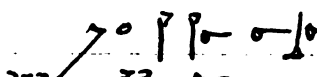
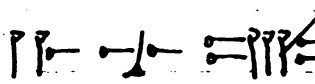
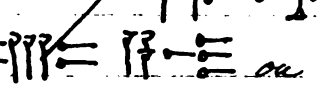
Menuas.
|
Argistis.
|
Belidduris.
|
Isbuinis.
|
Menuas.

Nous avons là une filiation qui se suit sans interruption, mais représente-t-elle une succession continue de monarques, et pendant cinq générations les rois des Allarodiens se sont-ils transmis la couronne de père en fils ? Ou bien faut-il admettre l'intercalation dans la succession royale de quelques noms appartenant à des frères aînés qui, morts sans enfants, auront laissé le sceptre à un frère ? La première hypothèse semblerait peut-être, à l'abord, plus vraisemblable, mais elle est démentie par d'autres

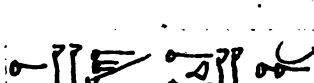
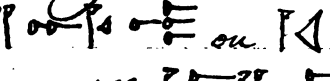
monuments, dont j'aurai l'occasion de parler en leur lieu, monuments d'où il résulte que le tableau généalogique complet serait à dresser ainsi :

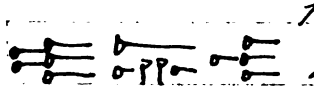


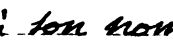
Quant à la succession royale, les intercalations fournies par les mêmes monuments l'établissent de la manière suivante, comme je vais le prouver dans un instant en résumant ce qu'on sait sur le compte de chacun de ces rois :

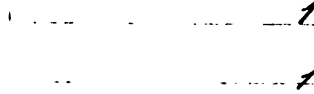
7° ,  ,  ou  Menuas I^er.

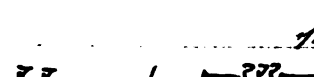
8° Ursa (on ne connaît ce prince que par les textes assyriens, où son nom est écrit et).

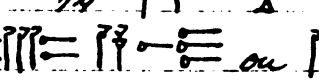
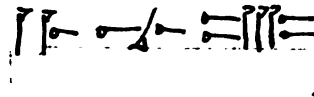
9°  , ou  Argistis.

10°  ou Isbuinis II.

11° Ixdaris (on ne connaît ce roi que par un document assyrien, où son nom est orthographié ).

12°  Belidduris II.

13°  Isbuinis III.

14° ,  ,  ou Menuas II.

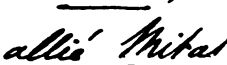
Les points d'attache qui déterminent avec certitude la place historique des rois des inscriptions de Van, sont au nombre de deux : la mention que Sar-yukin fait d'Argistis dans la 14^e année de son règne, et celle

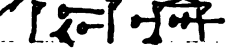
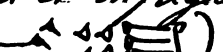
qu'Aššur-bani-pal fait de Belidiburi dans sa 12e Campagne.

Menuas Ier n'est connu que par les inscriptions de son fils Argistis. Son nom, que nous voyons reparaître une seconde fois dans la descendance, est digne de remarque; on pourrait le rapprocher du מִנִּי donné par la Bible (Jerem. LI, 27) et du Minnâs donné par Nicolas de Damas (cf. Joseph. Ant. jud. I, 3, 6) comme le nom d'une région de l'Arménie, si cette dernière appellation ne semblait plutôt, comme je l'ai déjà dit dans ma précédente lettre, être celle des pays de Vanna ou Manna. Dans tous les cas, il doit être nécessairement considéré comme ayant régné sur les Alarodiens pendant les dernières années où Eulhaki-pal-iššar occupait le trône à Ninive et pendant que Šalmanu-ašir VI dominait dans la même cité. En effet, Argistis, fils de Menuas, était contemporain de la fin du règne de Sar-yukin, et dans le commencement du même règne ce n'était pas Menuas qui gouvernait le pays d'Ararti, mais Ursa; ce dernier est donc formellement à intercaler entre Menuas et Argistis, et par suite on est conduit à le regarder comme un fils aîné de Menuas, qui aurait précédé son frère cadet sur le trône.

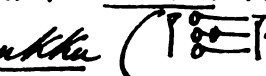
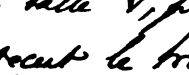
Les monuments originaux d'Ursa ou Urša — car j'ai déjà dit qu'on a les deux formes pour son nom — manquent jusqu'à présent. Mais les récits de ses guerres contre Šar-yukin tiennent une grande place parmi les annales de ce dernier prince. Même dans ces narrations d'un ennemi orgueilleux, la figure du roi des Alarodiens se montre à nous avec un relief très remarquable. Ursa est l'un des plus redoutables adversaires que rencontre alors la puissance assyrienne. Prince guerrier et s'appuyant sur un peuple brave, il a entrepris de rendre au royaume d'Ararti son ancien éclat et de rétablir sa suprématie sur les autres États de l'Arménie, qu'il groupe presque tous autour de lui. Le principal but de ses efforts est de soustraire à la domination assyrienne le royaume de Vanna, que lui dispute énergiquement Šar-yukin. La fortune des batailles le trahit, mais il ne se laisse pas abattre, et, recommençant toujours la lutte, il ne dépose pas les armes jusqu'au jour où une dernière défaite l'oblige au suicide.

Le premier conflit de Šar-yukin et du prince Alarodien eut lieu dans la 3e année de monarque ninivite (719 av. J. C.). Ursa

( ), roi de Vanna, le montrait un fidèle vassal de l'Assyrie. Urda, de concert avec son allié Mitatti (), roi de Zikirtu, c'est à dire de la Sagartie, fomenta une insurrection contre lui. Iranzu invoqua le secours de son suzerain et Sar-yukin réduisit les révoltés à l'obéissance. Des deux villes de Suandazul et de Durdukka, qui l'avaient données à Mitatti, furent prises d'assaut et livrées aux flammes; on transporta en Syrie (Xatti) et en Phénicie (Azerri) les habitants de celles de Sukkia, Bala et Abitikna, qui avaient ouvert leurs portes à Urda (Inscr. des Annales, Khor.-Sabad, salle II, plaques 6 et 7, B. 71 et 72, salle XIV, plaque 1, B. 158).

Bientôt après Iranzu mourut et son fils Aza ( ) lui succéda sur le trône de Vanna, en continuant la politique d'alliance avec les Assyriens. Alors éclata, dans la 6e année de Sar-yukin (716 av. J.C.), une nouvelle guerre dont j'ai déjà parlé dans ma précédente lettre, car la plupart des Etats de la Médie y prirent part comme auxiliaires des Allarodiens. Urda était parvenu à grouper dans une confédération contre le roi d'Assyrie les royaumes du mont Bildiš, en Arménie, de Karalla, de Zikirtu et d'Allabria, en Médie, royaumes dont j'ai déjà plus haut déterminé la situation. Il amena une révolte dans le pays de Vanna, et Aza fut assassiné, comme partisan de la suzeraineté assyrienne, par des conspirateurs qui proclamèrent son frère Illusun ( ). Sar-yukin, averti de ces événements, marcha sur le pays de Vanna et y remporta une victoire signalée, dans laquelle Bagadatti (), roi du mont Bildiš, tomba entre ses mains. Il le fit écorcher vivant sur le lieu même où Aza avait été assassiné. Illusun, craignant un sort pareil, s'empressa de se soumettre au roi d'Assyrie, qui lui reconnut le titre royal. Mais à peine les Assyriens commençaient-ils à s'éloigner qu'Illusun, changeant brusquement de conduite, rendit hommage à Urda l'Allarodien. Sar-yukin revint immédiatement sur ses pas et infligea à ses ennemis une sanglante défaite à Izirtu (), dans le pays de Na'iri. Illusun implora et obtint de nouveau son pardon; Assur-li' ( ), roi de Karalla, fut fait prisonnier et écorché vif. Les principaux habitants de son pays, et ceux d'Allabria, avec leur roi Itti ( ),

furent transportés à Xamattu (Hamath) en Syrie (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 8, B. 73; salle XIV, plaque 10, B. 162; Inscr. des Fastes, l. 36-38).

L'année suivante (715), Illursun ayant conspiré de nouveau avec Urda et ayant livré à l'Alarodien 22 places fortes en gage de son alliance, Sar-yukin revint à la tête de son armée dans le pays de Vanna. Les places fortes occupées par les troupes du roi d'Urarti furent reprises et reçurent des garnisons assyriennes. Illursun se soumit de nouveau et fut encore reçu en grâce. Mais Dayankku (), gouverneur de la ville de Vanna, qui paraît avoir été un des principaux instigateurs de cette rébellion contre l'Ass.-Syrie, fut emmené prisonnier et déporté à Hamath (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 9, B. 74; salle V, plaque 17, B. 119). A la suite de ce succès, le monarque assyrien reçut le tribut d'Ianzu (), roi de Na'iri (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 10, B. 74 bis; salle V, plaque 17, B. 119). Sar-yukin se rendit après cela dans le pays d'Andia; mais je ne trouvai pas plus loin la campagne de la 7e année du roi, qui se termina en Médie; j'en ai en effet analysé déjà dans ma lettre précédente tout ce qui se rapporte à ce dernier pays.

La 8e année du règne de Sar-yukin (714) vit la fin de la guerre d'Arménie. Illursun de Vanna était définitivement détaché de l'alliance de l'Alarodien Urda et paya son tribut sans aucune velléité de résistance. Délivré de toute inquiétude de ce côté, le roi d'Assyrie attaqua d'abord le pays de Likirtu et son roi Mitatti. Il prit les principales villes de ce pays et en détruisit la capitale, appelée Parda ( ). Urda étant venu au secours de son allié, ses troupes furent complètement défaites, 250 personnes de sa famille mises à mort, et lui-même, échappant avec peine au même sort, erra cinq mois dans les montagnes sans parvenir à trouver un asile sûr (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 12, B. 76; salle V, plaque 17, B. 119). Pendant ce temps, Sar-yukin poursuivait sa marche victorieuse; pour récompenser l'attitude d'Illursun et l'engager définitivement à sa cause, il lui donna un certain nombre de cantons enlevés à Urda. Une grande quantité de districts et de villes du pays d'Urarti furent réduits de cette façon, malheureusement leurs noms sont très mutilés dans l'Inscription des Annales, qui

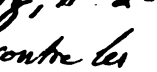
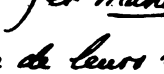
mieux conservée fournissait en cet endroit les plus précieux renseignements sur la géographie de l'Arménie à la fin du VIII^e^ siècle avant notre ère (Khorsabad, salle II, plaques 12 et 13, B. 76 et 77; salle V, plaque 17, B. 119). Ifanzu, roi de Na'iri, se hâta d'envoyer son tribut; du pays de Xubuškia, où il résidait. Un seul des alliés d'Urza restait encore debout, c'était Urzana ( ), roi de Musasir sur les bords du lac de Van, dont le sceau a été publié par Lenormant (Die assyrische Keilschrift, pl. I). Le roi d'Assyrie marcha contre lui et le contraignit à fuir dans la partie la plus inaccessible des montagnes. La ville de Musasir fut prise, et c'est alors qu'eut lieu le pillage du temple de Xaldis, ainsi que l'enlèvement et la destruction de la statue de ce dieu et de celle de Baga-mazda; je vous ai cité tout à l'heure le passage de l'inscription des Fastes qui raconte ces importants événements. Ils furent décisifs, car Urza, recevant la nouvelle d'un tel désastre et de la ruine de son dernier allié, désespéra de la cause et se tua de ses propres mains (Inscription des Annales, Khorsabad, salle II, plaques 13 et 14, B. 77 et 78; salle V, plaques 17 et 18, B. 119 et 120; Inscription des Fastes, l. 72-77). Telle fut la fin tragique de ce vaillant prince, qui avait si énergiquement soutenu l'honneur militaire du royaume d'Ararat et un moment balancé la fortune de l'Assyrie.

Argistis, son successeur, est également cité par Sar-gutkin, sous le nom d'Argišti ( ). Par malheur le passage qui avait trait à ce prince a fortement souffert dans l'Inscription des Annales (Khorsabad, salle V, plaque 6, B. 107); mais en le combinant avec ce qui se lit sur les mêmes événements dans l'Inscription des Fastes (l. 112-117), on arrive à en restituer la marche complète. Muttallum, roi de Kummuh ou de la Commagène ( ), profitant des embarras où se trouvait jeté l'empire assyrien, s'était révolté à l'instigation d'Argišti, roi d'Ararat, pendant la première année de la grande guerre de Sar-gutkin contre Mardak-bal-iddina, roi de Babylone (710 av. J.C.); mais l'année suivante, apprenant les succès du roi d'Assyrie en Babylonie et en Chaldée et voyant le châtiment que le satrape assyrien de Šu'e venait de tirer de son voisin Mita, roi de Muski (les Moschiens), qui s'était révolté en

même temps que lui (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 34, B. 90; salle V, plaque 5, B. 108; Inscr. des Fastes, l. 149-153), il avait envoyé son ambassadeur à Sar-yukin, tandis que celui-ci se trouvait encore à Bit-Yakin en Chaldée, dans le voisinage du lieu où il avait détruit les dernières forces de son adversaire. Mais cet ambassadeur n'avait pas été reçu, car le conquérant ninivite était résolu à tirer un châtiment terrible de la Commagène. Aussi, dès que la guerre de Babylonie et de Chaldée fut complétement terminée, dans la 14e année de son règne (708 av. J. C.), il marcha sur le pays de Kummuq et défit les troupes de Mutallam, que ne paraît pas avoir efficacement soutenu son allié Marodien. Le roi rebelle fut contraint de s'enfuir dans les montagnes. Après ce premier et décisif succès, l'armée assyrienne prit 62 villes du pays de Kummuq, y compris la capitale, où la famille de Mutallam et les trésors tombèrent aux mains du vainqueur. La contrée fut soumise à un satrape assyrien et dut fournir désormais à l'armée du monarque ninivite 150 chars, 1500 cavaliers, 20000 archers et 10000 fantassins ou hoplites.

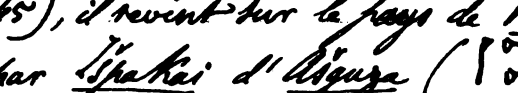
Vous remarquerez que dans ce récit, après la première mention d'Argistis, roi d'Ararti, comme instigateur de la révolte, il n'est plus parlé de lui. La rédaction officielle assyrienne garde un silence significatif à son sujet, et un tel silence devait déjà de nature à faire supposer que les armes de l'Assyrie n'avaient pas été heureuses avec ce prince. Tel est, en effet, ce qu'indique que Sar-yukin, qui avait su tirer si bien vengeance des entreprises d'Ursa contre la puissance, se soit tenu en état d'aller de nouveau dans le pays d'Ararti demander compte à Argistis des machinations qui avaient amené le soulèvement de la Commagène. Cette mention des parties de l'Arménie même les plus rapprochées de l'Assyrie, comme le pays de Kumme, cesse pendant la fin du règne et pendant toute la durée de celui de Sin-aḫē-iriba. Mais ces réticences des documents officiels de l'Assyrie nous sont expliquées par les inscriptions de Van, qui supplément largement à la lacune historique que nous offrirait ici l'épigraphie ninivite.

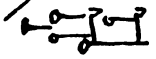
Argistis a fait en effet graver le récit détaillé de ses exploits sur les rochers à l'entrée des grottes sacrées du Khorkhor, dans une immense

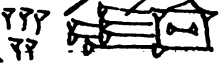
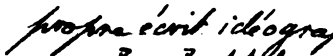
inscription en sept colonnes, ne comprenant pas moins de 300 lignes, divi-
-sées en 30 paragraphes (Schultz, nos 2-8). Il s'y vante d'avoir fait des
guerres heureuses et prolongées contre les Assyriens,  , et
d'avoir agrandi son empire dans de très larges proportions par des conquêtes
au sud et au nord de ses États héréditaires. Les principaux pays dont il dit
s'être ainsi rendu maître tout exprès de Marmua ( ),
Ebani ( ) et Mana ou Vana (). Il décrit
la prise de leurs villes, l'incendie de leurs temples et de leurs palais, l'enlèvement
de nombreux captifs, ainsi que d'une immense quantité de chevaux, de chameaux,
de bœufs, de moutons et d'autre butin, dont les nombres sont indiqués avec
une précision minutieuse pour chaque catégorie de choses. Les deux premiers
pays ainsi mentionnés ne peuvent pas encore être déterminés dans l'état in com-
-plet de nos connaissances sur ces monuments; mais des indications d'une
nature assez précise semblent de nature à faire considérer le troisième, Mana
ou Vana, comme le pays même où l'inscription a été gravée, celui dont Vanna
était la capitale. Il est certain, en effet, qu'Argistis fut le conquérant de
cette contrée et après l'avoir arrachée à la suzeraineté assyrienne la soumit
directement au sceptre de la monarchie des Alarodiens. A dater de lui
cesse tout vestige de l'existence des rois spéciaux de Vanna, qui, nous
venons de le voir, existaient encore à l'état de vassaux plus ou moins
fidèles des Assyriens au temps d'Ursa et de Šar-yakin. En même temps,
tous les rois postérieurs des Alarodiens ont laissé des monuments de leur
règne à Van, qui est caractérisé par plusieurs expressions formelles des textes
comme ayant été depuis lors une de leurs capitales, et où ils exécutèrent
de gigantesques travaux dont les restes sont encore aujourd'hui l'admiration
des voyageurs (voy. le mémoire de Schultz, Journal asiatique, 5e série, t. IX,
p. 257-323, et Layard, Nineveh and Babylon, p. 394-402).

Deux inscriptions relevées par M. Layard dans l'église de
Sourp-Sahak à côté de Van et dont les copies sont à Londres, l'une de 40
et l'autre de 26 lignes, mais mutilées au commencement des lignes, appartiennent
encore au règne d'Argistis (Layard, Nineveh and Babylon, p. 400). L'une d'elles
résume les campagnes du roi, qui s'y vante d'avoir pris 453 villes, brûlé 105

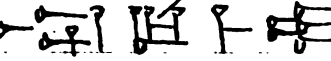
temples et palais, et ramené dans ses Etats 25150 hommes et 2734 officiers captifs, 73700 moutons et une immense quantité de femmes, d'enfants, de boeufs et d'autres bestiaux. Il paraît que les populations auxquelles les rois Allaroduens faisaient la guerre, principalement dans le nord, étaient encore à l'état pastoral et que la nation elle-même attachait un grand prix à la possession de nombreux troupeaux, car ce sont toujours les bestiaux, comptés par milliers, qui forment la plus grande partie du butin enregistré dans leurs inscriptions, et les offrandes aux dieux mentionnées dans les mêmes textes sont aussi toutes de la même nature.

Des inscriptions copiées par Schultz font connaître Bélid-duris II comme le fils d'Argistis. Mais d'après le prisme d'Assur-ax-idin on était en droit de supposer qu'il fallait admettre l'insertion d'un règne de plus entre ces deux princes. En effet le fils de Sin-axe-irib raconte que dans la 2e campagne (678 av. J.C.), après avoir vaincu Teuspa le Gimirrai ou Cimmérien (Prisme, col. 2, l. 6-9; W.A.I. i, 45), ravagé et forcé à la soumission le pays de Tabal, les Tibaréniens (Prisme, col. 2, l. 10-21, W.A.I. i, 45) et celui de Masiaki, les Mosynoeques (Prisme, col. 2, l. 22-26; W.A.I. i, 45), il revint sur le pays de Vanna, occupé et rendu rebelle à l'Assyrie par Išpakai d'Asguza (), le dévasta et transporta une partie de la population sur le territoire assyrien (Prisme, col. 2, l. 27-31: W.A.I. i, 45). L'ensemble des faits de l'histoire d'Arménie au VIIe siècle avant l'ère chrétienne, tel que nous commençons à le discerner, conduirait à lui seul à considérer le roi qui était alors maître du pays de Vanna et résistait dans ce pays aux Assyriens comme un prince de la dynastie Allaroduenne. Mais cette conjecture est transformée en certitude par l'inscription encore inédite des environs d'Erzeroum qui m'a été communiquée par les pères du Collège arménien Mourat à Paris. Elle émane en effet d'un second Išbuinis, fils d'Argistis, qui doit être nécessairement un frère aîné de Bélidduris et avoir régné avant lui, puisque Bélidduris eut pour successeur son fils Išbuinis III. Le roi de cette inscription, Išbuinis II, coïncide donc également comme époque avec le Išpakai du prisme d'Assur-ax-idin, et ce dernier me paraît devoir lui être

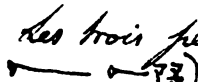
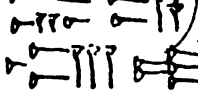
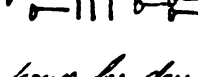
identifié. La première partie est exactement conforme dans les deux noms; quant à la dernière, il est assez probable que le troisième signe employé dans l'orthographe du document assyrien,  , dont la valeur syllabique la plus ordinaire est ka, est employé ici avec une valeur secondaire de polyphonie d'un usage rare et qui n'a pas encore été constatée; on lui connaît déjà celle de dik, et par conséquent il peut être encore susceptible de quelque autre. En tous cas, l'existence d'un Ishmeni II entre Argistis et Belidduris est certaine, et son identification avec le roi du prisme de Londres commandée par la parfaite coïncidence des dates.

De Belidduris, nous possédons à Van quatre inscriptions, dont deux historiques, l'une longue et détaillée (Schultz, n° 12) et l'autre fort courte (Schultz n° 38), et deux dédicaces purement religieuses (Schultz, nos 40 et 41), plus le n° 5 des inscriptions publiées par les Mekhitaristes de Venise et celle de Malatiyah. Son nom y est toujours orthographié de la même manière, avec la seconde partie, duris, écrite phonétiquement, et la première partie représentée par une des formes idéographiques les plus habituelles du nom de la déesse Belit dans les monuments assyriens, . Il est fait mention de ce roi à la fin de la colonne 10 du prisme encore inédit d'Assur-bani-pal, et son nom y est alors écrit idéographiquement, sous une forme toute assyrienne, par l'effet de l'habitude que j'ai déjà signalée chez les scribes ninivites de chercher à donner un sens dans leur propre langue aux noms propres étrangers qui pouvaient s'y prêter. Il est sur ce monument  Ishar-dus. Mais la substitution du nom de la déesse Ishar à celui de la déesse Belit comme élément initial ne doit pas empêcher d'y reconnaître le Belidduris des inscriptions de Van. M. Smith (dans la Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde de 1868) a déjà recueilli plusieurs exemples de substitution d'un nom divin à un autre dans les diverses orthographes d'un même nom propre écrit idéographiquement, comme  Assur-axê-iriba pour Sin-axê-iriba; et ces échanges étaient encore plus faciles pour les divinités féminines que pour les dieux mâles, car leurs formes extérieures étaient moins nettement distinctes. Il semble même qu'au temps d'Assur-bani-pal on tendait tout spécialement à confondre Belit et Ishar, car dans les inscriptions commémoratives de l'expédition de Teumman et des autres

chefs de la Susiane (L. 86, W. A. I. ii, 66, 2) Belit ( ) et invoquée comme déesse de la guerre, dans un rôle qui sur les monuments d'une autre époque appartiendrait en propre à Ištar.

La campagne relatée à la colonne 10 du prisme d'Assurbani-pal eut lieu dans le pays même d'Uraṣti. L'état d'épouvantable mutilation où nous en est parvenu le récit ne permet pas d'en distinguer les incidents. Tout ce qu'on peut noter, c'est qu'elle est la 12e et dernière campagne dont il soit question sur ce monument, et que par conséquent, d'après l'époque des autres guerres du même roi dont la date est certaine, principalement de la grande guerre d'Elam, elle ne peut pas avoir lieu, au plus tôt, antérieurement à 655 av. J. C. Grâce à cette date, susceptible d'un flottement de bien peu d'années, on détermine l'époque du règne de Beliddouris. Mais le même prisme parle également d'une guerre antérieure en Arménie, qui fut la 6e campagne d'Assurbani-pal et eut lieu l'année avant la grande révolte de Šamaš-šumukin à Babylone (663 av. J. C.). Cette expédition eut pour théâtre le pays de Vanna, et parmi les nombreuses villes que le conquérant dit y avoir prises, on remarque celle d'Ulmeyate (), qui semble bien être l'Ourroumiah de nos jours (Prisme, col. 3, l. 69-78). Le roi qui fut alors combattu et vaincu dans le pays de Vanna est appelé sur le prisme Ixiari, ( ). C'est évidemment encore un prince de la dynastie Ellaroïenne, et ce prince, dont nous ne possédons pas jusqu'à présent de monuments, dont le nom n'est donc pas parvenu jusqu'à nous sous la forme originale, doit avoir régné entre Ishtinis II et Beliddouris II. On est donc en droit de le considérer comme le second fils d'Arpishi, qui aura occupé le trône entre ses deux frères, ou bien comme le fils d'Ishtinis, auquel aura succédé son oncle à défaut d'enfants de lui.

Quoiqu'il en soit, Beliddouris II, que nous venons de reconnaître comme portant déjà le sceptre vers 655 av. J. C., eut un règne assez long, car il était certainement encore sur le trône après 625, après la ruine de Ninive. On trouve la preuve formelle dans l'inscription n° 12 de Schultz, où ce roi raconte ses guerres contre trois peuples différents et énumère le butin qu'il y fit, d'abord par paragraphes séparés, puis sous la forme d'un résumé total.

Les trois peuples vaincus sont nommés Babilunie (), Ebani () et Batagirini (). Il n'y a pas jusqu'à présent d'identification à proposer pour les deux derniers ; mais le premier désigne manifestement les Babyloniens, comme Hincks l'a reconnu dès 1847 (Journal of the Royal Asiatic Society, t. IX, p. 398). Or les Babyloniens n'ont pu se trouver en contact direct et en lutte avec la monarchie maîtresse de l'Arménie qu'après la chute de Ninive et de son empire, quand Nabu-bal-usur eut substitué dans la Mésopotamie la puissance de la grande cité chaldéenne à celle des Assyriens. Remarquez de plus que le témoignage de ce monument vient confirmer les données que j'ai cru pouvoir établir dans ma lettre précédente, à M. de Sauley, au sujet du partage qui se fit alors des provinces ninivites entre les Babyloniens et les Mèdes, alliés pour la destruction de la monarchie assyrienne. En effet, pour que les Babyloniens aient pu guerroyer sans traverser le territoire des Mèdes contre l'Etat des Alarodiens, agrandi depuis Argistis du pays de Vanna, et sans doute postérieurement d'une partie du Na'iri, il faut de toute nécessité que Nabu-bal-usur soit entré en possession de la partie de l'Assyrie proprement dite située sur la rive droite du Tigre, tandis que les Mèdes, comme je l'ai montré, prenaient dans leur part la rive gauche du même fleuve.

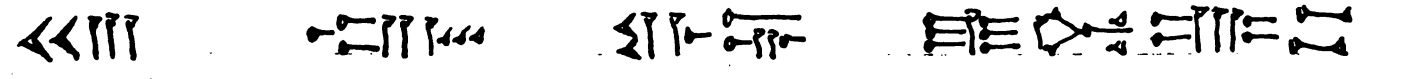
Au reste, il y a des témoignages littéraires sur des guerres que les rois du dernier empire de Babylone auraient poursuivies en Arménie. Un précieux passage de Mégasthène, qu'Eusèbe (Praepar. Evang. IX, p. 456, D; cf. Chron. armen. p. 27, ed. Mai, et Mos. Choren. II, 7) a conservé d'après Abydène, fait porter les armes de Nabu-kudur-usur dans leur marche victorieuse jusque dans l'Ibérie, au pied du Caucase: Μεγασθένης δὲ φησι Ναβουκοδόνοσορ Ἡρακλέους ἀναμέτρου γεγονέναι καὶ Λιβύην καὶ Ἰβηρίαν ὑφ' ἑαυτῷ ποιῆσαι· λαοὺς δὲ ἐκ χειρωσάμενον ἀπαγαγεῖν αὐτῶν εἰς τὴν δεξιὰν τοῦ Πόντου παροικίαν. La vraisemblance historique et la région où furent transportés les captifs, indiquent qu'il s'agit ici, comme je viens de le dire, de l'Ibérie caucasienne. Pourtant le texte, dans l'état où il nous est parvenu, parle formellement de l'Ibérie espagnole et de la Libye. Et le trait qu'en a fait Josèphe (Contr. Apion.

I, 20; reproduit par Zonaras, I, p. 87, éd. de Bâle, et par le Syncelle, p. 221, D; cf. Joseph. Antiq. Jud. X, 11, 1) offre aussi le même sens : Τὸν Ναβουχοδονόσορ ὁ Μηδαδάρης ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Ἰνδικῶν Ἡρακλέους ἀναμνήσαντα ἀποφαίνει, ὃς ἀνδρείᾳ μεγίστῃ λιβύης τε κρατήσας καὶ Ἰβηρίας καλουμένης. Mais je crois que la véritable pensée du passage a été conservée d'une manière plus exactement conforme à l'esprit primitif de l'original dans la version qu'en donne Moïse de Khorène : « Le puissant Nabuchodonosor « surpassait par sa vaillance l'Hercule de Libye (ⵔⵍⵜ ⵇⵎⵡⵇⵔⵇⵍ ⵜⵔ « ⵈⵡⵍ ⵇⵎⵜⵔⵡⵃⵍⵜⵡ ⵒ ⵃⵜⵔⵜⵡⵇⵔⵇ) — c'est à dire Hercule conqué- « -rant de la Libye. — Ayant rassemblé une armée, il vint dans le pays « des Ibères, etc. »

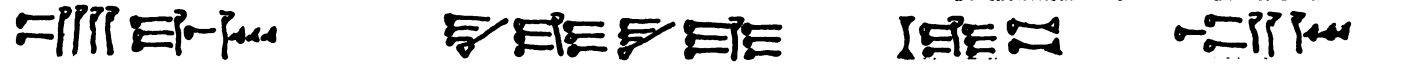
Bolidduris, également dans l'inscription n° 12 de Schultz (l. 15), cite la ville de Vannu (𒀀𒈾𒈾𒉡) comme un des sièges de sa puissance, et parle de ses constructions royales en ces termes (l. 7-9) :

Xaubi (idéogr.) (idéogr.) Agununi
Construxi tres regias domos, Agununi

da Manu da Gunusā. Xaubi
et Manu et Gunusa, construxi

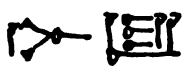


(idéogr.) (idéogr.) parmani. asgūbi
viginti tres urbes munitas, instauravi



(idéogr.) xarxar. suasbi (idéogr.)
palatia arcis; potestati urbes,

suasbi (idéogr.) miaparbi ? et
potestati regionem, regi viros



?

mulieres.

« J'ai construit trois palais, Aguunni, Maeu et Gunusā; j'ai construit « 23 villes fortifiées; j'ai réparé les palais de la citadelle (Xexar, d'où le nom « de Khorkhor resté encore aujourd'hui au rocher qui domine la ville de Van et « en porte la citadelle); j'ai possédé les villes; j'ai possédé le pays; j'ai gouverné « les hommes et les femmes. »

Ishuinis III fut le fils et le successeur de Belidduris. Nous possédons un texte historique de lui, la première des inscriptions de Palou, considérée à tort par M. Layard comme la première partie d'une seule inscription (n. 74); elle contient une liste de pays et de villes conquis. L'unique monument du même roi qui subsiste auprès de Van atteste qu'il s'associa, sans doute vers la fin de son règne, son fils Menuas II. C'est le n° 7 de Schultz, gravé sur les rochers de Meher-Kapousi, curieux rituel de sacrifices dressé par ordre des deux rois, où sont indiquées les offrandes à faire à une longue série de dieux commençant par Xaldis et ses deux syn-thrones, qui doivent d'après ce texte recevoir des nombres de victimes différents sous diverses épithètes. De plus ou moins d'importance des offrandes caractérise le rang de chaque dieu dans la hiérarchie alarodienne, depuis Xaldis qui a droit, sous la forme la plus haute, à l'immolation de 70 bœufs et 34 moutons, jusqu'aux divinités inférieures, à qui on ne sacrifie qu'un seul mouton. Avec les dieux nationaux des Alarodiens, ce rituel mentionne quelques dieux étrangers dont le culte s'était introduit dans le pays, avec l'indication de leurs patrie d'origine; ils sont classés aux rangs les plus bas, et certains d'entre eux doivent recevoir seulement l'offrande d'un demi-bœuf.

Menuas tint seul le sceptre après la mort de son père. Il paraît avoir eu un règne long et prospère, car c'est de tous les rois des Alarodiens celui qui nous a laissé le plus de monuments épigraphiques. A Van et dans ses environs, les n^os^ 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33-35, 37, 39 et 42 de Schultz, ainsi que les n^os^ 4, 7 et 8 de la

publication des Mékhitaristes de Venise, portent son nom ; il en est de même de l'inscription de Hassan-Calé près Erzeroum (De Saulcy, Voyage autour de la Mer Morte, pl. II, n°1) et de la seconde des inscriptions de Palou (id. 74). Presque toutes sont, du reste, de simples dédicaces religieuses à Xaldis seul ou accompagné des deux dieux qui lui sont le plus ordinairement associés. Une seule présente un caractère historique, c'est le n°39 de Schultz, qui contient une liste de pays et de villes soumis par Menuas. Nous y retrouvons, avec des noms nouveaux, quelques-uns de ceux qui figuraient déjà dans les inscriptions d'Argistis et de Belidduris. Ce monument nous apprend donc que Menuas fut encore un prince guerrier et conquérant qui ne laissa pas déchoir la renommée militaire de son empire.

D'après l'âge de Belidduris II, qu'un double synchronisme m'a permis de déterminer un peu plus haut d'une manière positive, Menuas II régnait vers les premières années du VI^e^ siècle avant l'ère chrétienne. Ce prince, auquel s'arrêtent les documents indigènes jusqu'à présent connus, dut donc être un des derniers qui régirent l'empire des Alarodiens, car bientôt après, dans une révolution qu'il est déjà possible de constater mais dont on ignore encore les circonstances, la puissance échappa aux Alarodiens pour passer à une race de nouveaux-venus, les Arméniens proprement dits, dont le premier éclat se personnifie dans la figure de Dikran I^er^, contemporain d'Astyage et de Cyrus.

Ainsi que je le disais plus haut, cette histoire extraite de documents originaux et contemporains, qui présente ainsi un caractère positif auquel on ne saurait se soustraire, ne ressemble en aucune façon à la soi-disant tradition arménienne, qui n'est autre en réalité qu'une liste fabuleuse et factice de rois, composée par Mar-Abas Catina de manière à cadrer avec le système historique de Ctésias et empruntée comme un document de plus haut prix à cet écrivain de l'École d'Edesse, évidemment postérieur à l'ère chrétienne, par Moïse de Khorène, qui le dit du reste en termes formels. Entre les deux sources d'information il n'y a pas d'hésitation possible, et la liste royale conservée par Moïse de Khorène devra désormais être laissée de côté par l'histoire. Il est, du reste, à remarquer que cette liste se divise en deux

portions, une première série de 45 rois correspondant un par un aux prétendus rois assyriens de la liste de Ctésias, puis une autre série qui, deux générations seulement avant Dikran Ier, commence avec un second Haigag (Mos. Choren. I, 21), c'est à dire une personnification héroïque de la race de Haig ou des Arméniens proprement dits. On discerne clairement par là que Moïse de Khorène, ou peut-être Mar-Abas Catina, a juxtaposé l'une après l'autre, pour obtenir un nombre de princes exactement correspondant à celui de Ctésias, deux listes différentes, la première toute factice, la seconde représentant la véritable tradition nationale arménienne. Dans cette dernière, le premier nom réellement historique est celui de Dikran, car celui qui ouvre la liste, Haigag, est une personnification du peuple, et celui qui vient après, Erovand, a un caractère purement géographique, il se rapporte à un canton bien connu de l'Arménie sur le haut Araxe et semble indiquer ce canton comme le premier que les Arméniens proprement dits auraient occupé dans le voisinage de l'Ararat. La portion de la liste que je considère comme s'appuyant sur une tradition nationale réelle vient donc confirmer la conclusion que j'ai cru pouvoir tirer des textes cunéiformes indigènes et de l'ensemble de faits étudié dans cette lettre, c'est à dire la date récente de la substitution de la puissance des Arméniens à celle des Alarodiens et le voisinage d'époque entre ce grand changement ethnographique et l'avénement de Dikran.

Mais toute factice que soit la première série de noms royaux empruntée par Moïse de Khorène à Mar-Abas Catina, doit-on la considérer comme forgée de toutes pièces par ce dernier écrivain? Ou bien n'y aura-t-il pas inséré un certain nombre de traditions recueillies dans les souvenirs populaires, en les complétant d'après les fantaisies de son imagination et de son système? Je serais assez porté à pencher pour la dernière hypothèse, car dans les forgeries du même genre que l'antiquité nous a légnées il est bien rare de trouver de fausse absolue, et le plus souvent les auteurs se sont étudiés à y fondre les traditions les plus généralement répandues, quand ce ne serait que pour donner crédit à leurs inventions. Ceci étant, on peut admettre avec vraisemblance deux sources où Mar-Abas Catina aura puisé également une partie des données qu'il a mises en œuvre et systématisées, en les amalgamant entre elles et en les mêlant

de choses sorties purement et simplement de son invention. La première est la tradition des Arméniens proprement dits sur les premiers temps de leur race, remontant dans l'origine à une époque antérieure à leur établissement en Arménie, quand ils vivaient encore au milieu ou à côté des Phrygiens leurs frères. Nous manquons encore de documents pour reconnaître ce qui peut provenir de cette source. La seconde consiste dans certains souvenirs du temps de l'empire des Alarodiens, qui devaient s'être conservés même après l'établissement des Arméniens, comme une partie de la population primitive avait survécu en se fondant avec les nouveaux venus. Je crois en reconnaître quelques uns dans les emprunts faits par Moïse de Khorène à Mar-Abas Catina.

Entre le fait constaté plus haut d'après l'obélisque de Nimroud, que le premier roi des Alarodiens qui ent à lutter contre les armées assyriennes s'appelait Arame, et les récits sur le roi Ara qui le premier aurait fait la guerre aux Assyriens et vaincu leurs forces commandées par le héros Semiramis (Mos. Choren. I, 13) — j'aurai à revenir plus tard sur le sens mythologique de ce nom de Barsam — la coïncidence est trop frappante pour pouvoir être absolument fortuite. Seulement, comme il arrive si fréquemment pour les faits dont le peuple conserve le souvenir par la tradition orale, sans qu'ils soient écrits, la guerre véritablement historique du IX^e^ siècle av. J.C. est devenue tout à fait légendaire chez Mar-Abas Catina et Moïse de Khorène, et elle y est reportée à une époque fabuleusement ancienne.

Une autre coïncidence, que j'ai déjà fait remarquer (Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. II, p. 367) et que M. Oppert a admise d'après moi, est celle du nom de l'Usta ou Usta a des inscriptions de Sar-yukin avec celui du Ara Sisnéen de la liste de l'historien arménien. La coïncidence est d'autant plus frappante que Hratchea est placé assez exactement à l'époque où régnait Usta. Et l'identification des deux noms s'appuie encore sur cette circonstance que c'est sous Hratchea que la tradition plaçait l'établissement en Arménie de captifs israélites, d'où prétendait plus tard descendre la famille des Bagratides (Mos. Choren. I, 21). Il est vrai que Moïse de Khorène prétend que ces déportés avaient été établis dans le pays « par Nabuchodonosor; » mais c'est le résultat d'une confusion manifeste entre les deux captivités de Samarie et de Jérusalem, que les dates de

l'historien lui-même suffisent à rectifier. La seule transportation d'Israélites en Arménie dont on trouve la trace est celle des gens du pays de Galaad et de la tribu de Nephthali (II Reg. XV, 29), qu'en 731 Tiglath-pal-asar II emmena captifs avec les Syriens du royaume de Damas, lesquels, après avoir été quelque temps en Assyrie, furent établis ensuite dans le pays du fleuve Kir (II Reg. XVI, 9); et en effet les Juifs de ces régions voisines du Caucase se sont toujours donnés eux-mêmes comme descendants des Dix Tribus, faisant dater l'ère de leur exil de la ruine du royaume d'Israël (voy. Chwolson, Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg, VII^e série, t. IX, fasc. 7). La guerre de Tiglath-pal-asar contre Damas et le royaume d'Israël étant postérieure à ses guerres d'Arménie, c'est seulement quelques années après, dans le cours des luttes de Sar-yukin contre Urza que ces captifs d'Israël furent être conduits par les Assyriens comme une colonie sur les bords du fleuve Kir. Ainsi la tradition sur Zwsqwst, ancêtre des Bagratides, et les déportés israélites vient fournir une importante confirmation de l'identité que je propose de reconnaître entre Hratchea et Urza.

Je serais aussi tenté de voir dans Uqwgpqt une altération du nom d'Argistis, si Sgaïorti n'était pas donné comme de deux générations antérieur à Hratchea. Il est vrai que si certains noms réellement historiques, auxquels se rattachaient des traditions précises, ont pu être recueillis par Mar. Abas Catina et placés dans sa liste, l'ordre respectif qu'il leur a donné n'a pas la même valeur. La tradition arménienne la plus autorisée plaçait sous Sgaïorti la retraite des fils parricides de Sin-aqê-irib en Arménie.

« Quatre-vingts ans environ avant la domination de « Nabuchodonosor régnait en Assyrie Sénacharim, qui assiégea Jérusalem au « temps d'Ezéchias, roi des Juifs. Lorsque ses fils Adramelai (wrqwwstqwj) « et Sanasarai (wwsuwwwpwj) l'eurent assassiné, ils se réfugièrent chez nous. Notre « illustre ancêtre Sgaïorti établit l'un d'eux, Sanasarai, auprès des frontières de « l'Assyrie, dans la partie de notre pays qui est située entre l'occident et le midi; « et ses descendants, multipliés avec le temps, remplirent toute la montagne

« appelée Simon. Plus tard, les principaux et les plus illustres d'entre eux, ayant prouvé
« par leurs actes leur fidélité à nos rois, furent jugés dignes d'être nommés gouverneurs
« de ces lieux. Quant à Arganozan (ⲁⲣⲅⲁⲛⲟⲍⲁⲛ), sa demeure lui fut assignée
« dans le sud-est du même pays; c'est de lui que notre historien (Mar-Abas Catina)
« fait descendre les gens d'Ardzerouni et de Genouni. » Mos. Choren. I, 22. Il est vrai
que Samuel d'Ani (I, 7, 11) rapporte le même événement au règne de Baroujr.

L'émancipation de Sin-axé-iriba par ses fils est un fait historique tout à fait positif qu'attestent également les fragments de Bérose (Eusèb. Armen. chron. p. 20, ed. Mai; p. 25 ed. Mai; Method. Revelation. ap. Biblioth. patr. magnum. Lugdun. t. III, p. 729) et la Bible (II Reg. XIX, 37; Is. XXXVII, 38), laquelle écrit les noms des deux parricides אדרמלך (Adarmalik) et שראצר (probablement [Aššur]-šar-uṣur). Leur fuite en Arménie est rapportée par les mêmes autorités, et par conséquent doit être admise de l'historien. Or, cet événement eut lieu dans le moment où sans aucun doute Argistis régnait sur les Alarodiens. De là un puissant argument de plus pour assimiler à Argistis le Sgaiorti de Moïse de Khorène.

Veuillez agréer, Chers Monsieur, etc.

F. Lenormant.

TROISIÈME LETTRE.

ESSAI DE CANON DES ROIS DE BABYLONE ET D'ASSYRIE.

A M. LÉOPOLD DELISLE

Membre de l'Institut.

Paris, 20 juin 1871.

Mon cher Léopold,

Je vous étonnez pas si vous lisez votre nom en tête d'un travail bien étranger à vos études habituelles, à ces études où vous êtes si absolument maître et où votre jugement possède une si légitime autorité. Mais, bien que vous n'ayez jamais abordé d'une manière spéciale les matières d'archéologie asiatique vers lesquelles je me sens constamment attiré, votre tact critique est si fin et si sûr que vous savez être dans toutes les branches de l'érudition un parfait appréciateur de la façon dont les conditions qui font un travail réellement scientifique ont été observées. D'ailleurs, adoptant la forme d'une série de lettres pour l'exposition des principaux résultats de mes recherches sur les antiquités assyriennes, il était impossible qu'une des premières ne fût pas adressée à mon meilleur ami, à celui que j'ai pris l'habitude de regarder presque comme un frère.

Mais ce n'est pas seulement une affection profonde qui me porte à vous adresser cette lettre. Il est un nom qui vient tout d'abord à la pensée quand on s'occupe d'inscriptions cunéiformes, c'est le nom glorieux de notre Eugène Burnouf, qui reste indissolublement attaché aux premiers pas de cette science, objet pendant longtemps de ses études. Si la mort ne l'eût enlevé trop tôt, ses conseils et sa critique eussent été sans prix pour l'école assyriologique. Il eût applaudi à nos efforts, il y eût pris le plus vif intérêt, et bien souvent il nous eût guidés dans la bonne voie avec l'ascendant de son immense érudition, de son admirable sentiment philologique et de la rigueur de méthode, comme de son infaillible bon sens. J'ai été élevé dans l'admiration de son génie, et à mesure que j'ai travaillé par moi-même ce sentiment d'admiration a grandi en moi. Je ne puis avez dire avec quel sentiment de tristesse j'ai vu trop souvent une certaine école qui ne jurait que par l'autorité des savants d'outre-Rhin, et se prosternait devant la supériorité germanique, faire dans les dernières années bon marché de nos

Paris, 20 juin 1871.

Mon cher Léopold,

Ne vous étonnez pas si vous lisez votre nom en tête d'un travail bien étranger à vos études habituelles, à ces études où vous êtes si absolument maître et où votre jugement possède une si légitime autorité. Mais, bien que vous n'ayez jamais abordé d'une manière spéciale les matières d'archéologie asiatique vers lesquelles je me sens constamment attiré, votre tact critique est si fin et si sûr que vous savez être dans toutes les branches de l'érudition un parfait appréciateur de la façon dont les conditions qui font un travail réellement scientifique ont été observées. D'ailleurs, adoptant la forme d'une série de lettres pour l'exposition des principaux résultats de mes recherches sur les antiquités assyriennes, il était impossible qu'une des premières ne fût pas adressée à mon meilleur ami, à celui que j'ai pris l'habitude de regarder presque comme un frère.

Mais ce n'est pas seulement une affection profonde qui me porte à vous adresser cette lettre. Il est un nom qui vient tout d'abord à la pensée quand on s'occupe d'inscriptions cunéiformes, c'est le nom glorieux de notre Eugène Burnouf, qui reste indissolublement attaché aux premiers pas de cette science, objet pendant longtemps de ses études. Si la mort ne l'eût enlevé trop tôt, ses conseils et sa critique eussent été sans prix pour l'école assyriologique. Il eût applaudi à nos efforts, il y eût pris le plus vif intérêt, et bien souvent il nous eût guidés dans la bonne voie avec l'ascendant de son immense érudition, de son admirable sentiment philologique et de sa rigueur de méthode, comme de son infaillible bon sens. J'ai été élevé dans l'admiration de son génie, et à mesure que j'ai travaillé par moi-même ce sentiment d'admiration a grandi en moi. Je ne puis assez dire avec quel sentiment de tristesse j'ai vu trop souvent une certaine école qui ne jurait que par l'autorité des savants d'outre-Rhin, et se prosternait devant la supériorité germanique, faire dans les dernières années bon marché de nos

de choses sorties purement et simplement de son invention. La première est la tradition des Arméniens proprement dits sur les premiers temps de leur race, remontant dans l'origine à une époque antérieure à leur établissement en Arménie, quand ils vivaient encore au milieu ou à côté des Phrygiens leurs frères. Nous manquons encore de documents pour reconnaître ce qui peut provenir de cette source. La seconde consiste dans certains souvenirs du temps de l'empire des Alarodiens, qui devaient s'être conservés même après l'établissement des Arméniens, comme une partie de la population primitive avait survécu en se fondant avec les nouveaux venus. Je crois en reconnaître quelques uns dans les emprunts faits par Moïse de Khorène à Mar-Abas Catina. . . . .

Entre le fait constaté plus haut d'après l'obélisque de Nimroud, que le premier roi des Alarodiens qui ent à lutter contre les armées assyriennes s'appelait Aramé, et les récits sur le roi Ara qui le premier aurait fait la guerre aux Assyriens et vaincu leurs forces commandées par le héros Semiramis (Mos. Choren. I, 13) — j'aurai à revenir plus tard sur le sens mythologique de ce nom de Bariam — la coïncidence est trop frappante pour pouvoir être absolument fortuite. Seulement, comme il arrive si fréquemment pour les faits dont le peuple conserve le souvenir par la tradition orale, sans qu'ils soient écrits, la guerre véritablement historique du IX^e^ siècle av. J.C. est devenue tout à fait légendaire chez Mar-Abas Catina et Moïse de Khorène, et elle y est reportée à une époque fabuleusement ancienne.

Une autre coïncidence, que j'ai déjà fait remarquer (Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e^ édition, t. II, p. 367) et que M. Oppert a adoptée d'après moi, est celle du nom de l'Urde ou Urda des inscriptions de Sar-yukin avec celui du Lycaonien de la liste de l'historien arménien. La coïncidence est d'autant plus frappante que Hratchea est placé assez exactement à l'époque où régnait Urda. Et l'identification des deux noms s'appuie encore sur cette circonstance que c'est sous Hratchea que la tradition plaçait l'établissement en Arménie de captifs israélites, d'où prétendait plus tard descendre la famille des Bagratides (Mos. Choren. I, 21). Il est vrai que Moïse de Khorène prétend que ces déportés avaient été établis dans le pays « par Nabuchodonosor; » mais c'est le résultat d'une confusion manifeste entre les deux captivités de Samarie et de Jérusalem, que les dates de

l'historien lui-même suffisent à rectifier. La seule transportation d'Israélites en Arménie dont on trouve la trace est celle des gens du pays de Galaad et de la tribu de Nephthali (II Reg. XV, 29), qu'en 731 Tiglath-pal-asar II emmena captifs avec les Syriens du royaume de Damas, lesquels, après avoir été quelque temps en Assyrie, furent établis ensuite dans le pays du fleuve Kir (II Reg. XVI, 9); et en effet les Juifs de ces régions voisines du Caucase se sont toujours donnés eux-mêmes comme descendants des Dix Tribus, faisant dater l'ère de leur exil de la ruine du royaume d'Israël (voy. Chwolson, Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg, VII^e série, t. IX, fasc.). La guerre de Tiglath-pal-asar contre Damas et le royaume d'Israël étant postérieure à ses guerres d'Arménie, c'est seulement quelques années après, dans le cours des luttes de Sar-yukin contre Urza que ces captifs d'Israël furent être conduits par les Assyriens comme une colonie sur les bords du fleuve Kir. Ainsi la tradition sur Zwsqwst, ancêtre des Bagratides, et les déportés israélites vient fournir une importante confirmation de l'identité que je propose de reconnaître entre Hratchea et Urza.

Je serais aussi tenté de voir dans Uqwqnqt une altération du nom d'Argistis, si Sgaïorti n'était pas donné comme de deux générations antérieur à Hratchea. Il est vrai que si certains noms réellement historiques, auxquels se rattachaient des traditions précises, ont pu être recueillis par Mar-Abas Catina et placés dans sa liste, l'ordre respectif qu'il leur a donné n'a pas la même valeur. La tradition arménienne la plus autorisée plaçait sous Sgaïorti la retraite des fils parricides de Sin-aghè-irib en Arménie.

« Quatre-vingts ans environ avant la domination de « Nabuchodonosor régnait en Assyrie Sénacharim, qui assiégea Jérusalem au « temps d'Ezéchias, roi des Juifs. Lorsque ses fils Adramelai (wqnwstqwj) « et Sanasarai (wwsuwwwpwj) l'eurent assassiné, ils se réfugièrent chez nous. Notre « illustre ancêtre Sgaïorti établit l'un d'eux, Sanasarai, auprès des frontières de « l'Assyrie, dans la partie de notre pays qui est située entre l'occident et le midi; « et ses descendants, multipliés avec le temps, remplirent toute la montagne

« appelée Simen. Plus tard, les principaux et les plus illustres d'entre eux, ayant prouvé
« par leurs actes leur fidélité à nos rois, furent jugés dignes d'être nommés gouverneurs
« de ces lieux. Quant à Arganozan (Արգամոզան), sa demeure lui fut assignée
« dans le sud-est du même pays; c'est de lui que notre historien (Mar-Abas Catina)
« fait descendre les gens d'Ardzeroun et de Genoun. » Mos. Choren. I, 22. Il est vrai
que Samuel d'Ani (I, 7, 11) rapporte le même événement au règne de Baroujr.
d'apanage de Sin-aχē-iriba par ses fils est un fait historique
tout à fait positif qu'attestent également les fragments de Bérose (Eusèb. Armen.
chron. p. 20, ed. Mai; p. 25 ed. Mai; Method. Revelation. ap. Biblioth. patr.
magnum. Lugdun. t. III, p. 729) et la Bible (II Reg. XIX, 37; Is. XXXVII, 38), laquelle
écrit les noms des deux parricides אדרמלך (Adarmalik) et שראצר (probablement
[Aššur]-šar-uṣur). Leur fuite en Arménie est rapportée par les mêmes autorités, et
par conséquent doit être admise de l'historien. Or, cet événement eut lieu dans le
moment où sans aucun doute Argistis régnait sur les Alarodiens. De là un puissant
argument de plus pour assimiler à Argistis la Sgaiorti de Moïse de Khorène.

Veuillez agréer, Chers Monsieurs, etc.

F. Lenormant

TROISIÈME LETTRE.

ESSAI DE CANON DES ROIS DE BABYLONE ET D'ASSYRIE.

A M. LÉOPOLD DELISLE

Membre de l'Institut.

Paris, 20 juin 1871.

Mon cher Léopold,

Ne vous étonnez pas si vous lisez votre nom en tête d'un travail bien étranger à vos études habituelles, à ces études où vous êtes si absolument maître et où votre jugement possède une si légitime autorité. Mais, bien que vous n'ayez jamais abordé d'une manière spéciale les matières d'archéologie asiatique vers lesquelles je me sens constamment attiré, votre tact critique est si fin et si sûr que vous savez être dans toutes les branches de l'érudition un parfait appréciateur de la façon dont les conditions qui font un travail réellement scientifique ont été observées. D'ailleurs, adoptant la forme d'une série de lettres pour l'exposition des principaux résultats de mes recherches sur les antiquités assyriennes, il était impossible qu'une des premières ne fût pas adressée à mon meilleur ami, à celui que j'ai pris l'habitude de regarder presque comme un frère.

Mais ce n'est pas seulement une affection profonde qui me porte à vous adresser cette lettre. Il est un nom qui vient tout d'abord à la pensée quand on s'occupe d'inscriptions cunéiformes, c'est le nom glorieux de notre Eugène Burnouf, qui reste indissolublement attaché aux premiers pas de cette science, objet pendant longtemps de ses études. Si la mort ne l'eût enlevé trop tôt, ses conseils et sa critique eussent été sans prix pour l'école assyriologique. Il eût applaudi à nos efforts, il y eût pris le plus vif intérêt, et bien souvent il nous eût guidés dans la bonne voie avec l'ascendant de son immense érudition, de son admirable sentiment philologique et de la rigueur de méthode, comme de son infaillible bon sens. J'ai été élevé dans l'admiration de son génie, et à mesure que j'ai travaillé par moi-même ce sentiment d'admiration a grandi en moi. Je ne puis assez dire avec quel sentiment de tristesse j'ai vu trop souvent une certaine école qui ne jurait que par l'autorité des savants d'outre-Rhin, et se prosternait devant la supériorité germanique, faire dans les dernières années bon marché de nos

gloires scientifiques françaises et oublier à chaque instant le nom d'Eugène Burnouf, pour ne parler que d'Allemands dont la plupart ne le valaient pas et dont les plus grands ne faisaient qu'à peine l'égaler. Les tristes événements qui viennent d'accabler notre malheureux pays auront, je l'espère, pour résultat de faire cesser cet engouement déplorable des illustres Germains, sur l'autel de qui l'on immolait avec tant d'entrain les mémoires que nous eussions dû tous environner du plus d'honneurs et de respects, se sont chargés eux-mêmes de dégriser leurs dévots en faussant la science pour la mettre au service du sophisme et de la violence politiques, en se faisant les théologiens complaisants de la conquête brutale et inique, de la spoliation et de « la force primant le droit. » Ils ont transformé leur érudition en armes auxiliaires des voleurs de pendules, des bombardeurs de villes ouvertes, des massacreurs de femmes et d'enfants, et ils ont poussé avec passion à l'anéantissement de cette France où l'on avait eu le tort de les trop admirer. S'il y a une leçon pratique à tirer de nos malheurs, c'est que pour remplir notre rôle dans le monde et reconquérir notre place dans le développement de l'esprit humain, nous devons cesser d'être les copistes des Allemands et redevenir nous-mêmes, en science comme en toute autre chose. Laissant toutes les imitations étrangères, il faut nous rattacher résolument aux grandes et anciennes traditions de l'érudition française, des Sacy, des Burnouf et des Champollion, érudition qui valait bien celle de l'Allemagne et, somme toute, a marqué dans l'histoire de nos études par de bien autres découvertes. J'entrevois déjà des symptômes d'un mouvement de réaction dans ce sens. C'est seulement quand il se sera développé que la gloire d'Eugène Burnouf reprendra définitivement parmi nous la place qui doit lui appartenir. J'attends avec confiance le jour où il en sera ainsi, et puisqu'il n'est pas possible d'adresser une lettre à un mort, c'est avec la pensée d'un hommage à cette grande mémoire que je vous dédie une de mes dissertations, puisque vous avez, mon cher ami, l'honneur insigne d'être le gendre d'Eugène Burnouf.

Le travail que je vous adresse aujourd'hui n'est pas, du reste, à proprement parler une dissertation. C'est une sorte de répertoire, qui me paraît absolument indispensable à une lecture facile de mes lettres, et que je crois, de plus, appelé à rendre quelques services d'un intérêt plus général.

A mon avis la plupart des travaux des assyriologues présentent jusqu'à ce jour un même défaut, qui a restreint considérablement le nombre des adeptes de cette science. Ses fondateurs, préoccupés avant tout de la passion bien légitime de marcher en avant et de planter de nouveaux jalons sur le vaste champ dont ils ont entrepris la conquête, ont trop négligé ces utiles retours sur leurs pas pour déblayer le chemin déjà parcouru qui peuvent seuls rendre plus facile la tâche des commençants ou des érudits qui, sans s'adonner spécialement à ces études, veulent se rendre compte de leur valeur et de leurs progrès. Aussi la grande majorité de leurs écrits ne s'adresse-t-elle en réalité qu'à un petit nombre d'initiés, tandis qu'elle demeure lettre close pour le public, même celui des savants. Il faut un long et persévérant travail, il faut être devenu soi-même un véritable assyriologue pour profiter de ces écrits, ou bien il faut accepter de confiance des résultats qu'on ne peut pas vérifier et qui souvent se présentent sous une forme contradictoire.

M. Ménant — et c'est là selon moi, avec la traduction des inscriptions de Xammurabi, le plus grand mérite de ce consciencieux travailleur — a déjà beaucoup fait dans ses ouvrages pour combler une semblable lacune. Grâce surtout à son Syllabaire, quand la publication en sera terminée, tout le monde pourra juger en connaissance de cause et sans difficultés des procédés du déchiffrement des valeurs phonétiques, de ses preuves et de son degré de certitude. Sa Grammaire n'est pas moins utile, malgré quelques imperfections et quelques lacunes qui la mettent sur certains points un peu en retard par rapport à l'état dernier de la science. En y traduisant dans le système graphique des Assyriens et en y éclaircissant par des exemples empruntés aux inscriptions le beau travail philologique produit par M. Oppert (d'après la première édition), travail qui avait à la fois l'avantage et l'inconvénient de se présenter abstraction faite du mécanisme particulier de l'écriture, M. Ménant a rendu le plus considérable des services aux débutants, et a mis mieux que personne en lumière, pour ceux qui veulent en avoir une idée sans en faire une étude spéciale, l'étrange et unique phénomène d'une écriture et d'une langue si mal assorties l'une à l'autre, et dont pourtant le mariage a duré tant de siècles.

Mais tous d'autres rapports tout reste encore à faire dans la même voie. On a déjà — et j'ai été moi-même de ceux qui l'ont tenté —

donné au public plusieurs résumés plus ou moins complets des annales de l'Assyrie et de Babylone d'après les monuments, plusieurs listes des noms de rois qui s'y lisent, classés dans l'ordre le plus probable. Mais on chercherait vainement jusqu'à ce jour l'analogue de ce que M. Lepsius, M. Brugsch et plusieurs autres ont fait pour l'Egypte, un essai de Canon royal qui renferme autre chose que des transcriptions françaises ou anglaises, dans lequel on trouve les noms mêmes tels qu'ils se lisent dans les textes cunéiformes, avec les diverses variantes qu'on peut en relever sur les monuments connus. C'est ce travail que j'ai essayé de faire. Son utilité pour ceux qui abordent pour la première fois nos études est incontestable, et je ne crois pas me faire illusion en pensant qu'il peut aussi rendre des services aux assyriologues eux-mêmes. Il me suffira de rappeler en effet de quelle commodité, de quelle utilité journalière sont pour les égyptologues les planches de Koenigsbuch de M. Lepsius, avec leur réunion de toutes les variantes des légendes royales des Pharaons. N'oublions pas de plus une autre classe de lecteurs auxquels ce Canon s'adressera, classe à laquelle il faut penser aussi, et qui, guidée par un travail semblable, pourra plus d'une fois servir la science en lui révélant des documents ignorés. Aujourd'hui, sans s'être adonnés spécialement à l'égyptologie, les conservateurs de musées et les simples amateurs peuvent facilement reconnaître, à l'aide des ouvrages que je viens de rappeler, les cartouches royaux inscrits sur les objets égyptiens de leurs collections, classer ces objets et les signaler dans les catalogues. Mais ils n'ont aucun secours du même genre pour les monuments assyriens ou babyloniens, et ceux qu'ils possèdent demeurent ainsi pour eux à l'état de lettre morte, perdant par cette absence d'indications la plus grande partie de leur intérêt. Un Canon comme celui que je tente de dresser servira utilement à ces Conservateurs de musées et à ces amateurs. Il leur permettra de reconnaître les inscriptions royales, leur date et les princes de qui elles émanent. Il amènera bientôt à signaler et à mettre en lumière bon nombre de monuments importants, qui, tout en existant en Europe, restent encore inconnus, enfouis dans les tombes de collections où l'on n'a pas pu apprécier leur valeur. Ce travail, en guidant les amateurs dans leurs choix, fera de plus, si je ne me trompe, rechercher davantage les objets antiques qui portent des inscriptions cunéiformes, et il suffit que l'attention soit éveillée sur une classe de monuments, qu'on les demande au

commerce des antiquités, pour provoquer les fouilles dans les pays dont le sol recèle ces monuments et pour amener de nombreuses découvertes.

Une chose qui rebute beaucoup de personnes à l'abord des études assyriennes, qui excite chez nombre de bons esprits des doutes sérieux sur la valeur de nos résultats et de notre méthode, qui est enfin pour les débutants une cause de sérieux embarras, est la divergence entre les différents savants dans la manière de rendre les noms royaux. Si surtout on ne fait pas une sérieuse attention à la date respective des mémoires qu'on lit et dont on a à faire usage, ces divergences de lecture deviennent telles, même sous la plume du même auteur, que l'on tombe dans un chaos presque inextricable et de nature à éveiller de légitimes soupçons. En effet, il n'est peut-être pas un seul nom de roi de Babylone ou d'Assyrie qui n'ait été lu successivement de trois ou quatre manières différentes — et cela souvent par les mêmes auteurs — depuis les débuts des études, depuis l'époque où le déchiffrement phonétique était déjà en grande partie assuré et où l'on commençait à lire avec certitude des passages entiers dans les inscriptions. Quiconque est au fait du mécanisme de l'écriture cunéiforme assyrienne comprendra sans peine qu'il ne pouvait pas en être autrement. La plupart des noms propres assyriens, et en particulier des noms de rois, sont écrits idéographiquement, c'est à dire par des signes qui peignent des idées indépendamment de toute lecture dans la langue parlée, et dont, par suite, la plupart peuvent être traduits également bien par des mots différents. On devait donc se tromper d'abord en essayant de les lire phonétiquement, puis, leur nature idéographique une fois reconnue, tâtonner quelque temps avant de trouver leur lecture certaine et définitive. Mais si ces variations successives dans la lecture des noms historiques ont tenu ainsi à l'essence même du système graphique et ne doivent pas, en bonne justice, jeter de défaveur sur le déchiffrement, elles peuvent avoir de très graves inconvénients pratiques. Comment se retrouver au milieu de ces transcriptions diverses et savoir quelle est la bonne, à moins d'être un assyriologue de profession? Comment se douter sans en être prévenu — et je défie de trouver un seul ouvrage où l'on puisse chercher de semblables indications — que lorsqu'on lit un mémoire ancien de Sir Henry Rawlinson, où pourtant il y a encore beaucoup à apprendre, là où est écrit Divanubar il s'agit de Salmanu-asir IV, etc.? On est ainsi exposé à deux inconvénients

également fâcheux : celui qui n'a pas fait toute une étude de ces matières peut à chaque instant, en puisant des renseignements dans des travaux vieux de quelques années seulement, y puiser une donnée erronée, une fausse lecture, déjà corrigée, qu'il répand dans le public et qui y reste pour longtemps ; ou bien, faute d'indications de synonymie, il devient impossible de faire usage de travaux un peu anciens, dont l'étude est pourtant précieuse et dont il y a grand profit à tirer.

La divergence des lectures se remarque même dans les travaux qui correspondent le plus exactement à l'état actuel de la science. Il est encore quelques noms propres idéographiques dont la traduction dans la langue parlée est sujette au doute. Pour ceux-ci une synonymie est indispensable, car le lecteur insuffisamment averti, quand il trouve chez Sir Henry Rawlinson le nom de Val-Likklish, chez M. Oppert celui de Bin-likkkhous et chez M. Smith celui de Vul-nirari, aura peine à se douter que ces trois érudits parlent du même prince. Quant aux mots sur les noms desquels tous les assyriologues sont d'accord en ce qui est du sens et de la transcription grammaticale, quand il s'agit d'en citer les noms dans des résumés historiques la discordance n'est guère moins grande. Pour les uns on adopte la transcription biblique, qu'elle soit plus ou moins exacte, mais chacun en suivant la version des Livres Saints la plus habituellement en usage dans son pays, ce qui produit déjà un certain désaccord. Quant aux autres, certains auteurs ont adopté la transcription presque rigoureuse de la lecture dans la langue assyrienne, d'autres une forme hellénisée, qui souvent n'y ressemble pas beaucoup. Ainsi le roi que Sir Henry Rawlinson appelle Assurbanipal est désigné par M. Oppert sous le nom de Sardanapale VI.

J'ai donc cru faire une chose qui ne serait pas absolument inutile en accompagnant mon essai de Canon royal d'une synonymie qui comprend les lectures adoptées dans les principales listes jusqu'à présent données des rois de Babylone et de Ninive. Ces sources y sont indiquées par les abréviations suivantes :

R, a. —— Sir Henry Rawlinson
H —— le docteur Hincks
} dans leurs premiers travaux, résumés par la liste qu'a publiée M. Layard dans son

livre de Nineveh and Babylon, 1853.

O, a. —— Oppert, Rapport au Ministre de l'Instruction Publique, 1856.

O, b. —— Oppert, Expédition en Mésopotamie, 1859-1863.

R, b. —— Sir H. Rawlinson, Cuneiform inscriptions of Western Asia, tome 1er, 1861.

O, c. —— Oppert, Inscriptions des Sargonides, 1862.

R, c. —— Sir H. Rawlinson, dans l'ouvrage de son frère, George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, 1862-1867.

O, d. —— Oppert, Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie, 1865.

S. —— Smith, dans la Zeitschrift für Egyptische Sprache und Alterthumskunde de 1868.

O, e. —— Oppert, de chronologie biblique fixée par les éclipses des inscriptions cunéiformes, 1868.

L. —— F. Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, 1869.

Pour ma part, au lieu de chercher des formes bibliques ou hellénisées, dont la majeure partie se justifierait difficilement, le système que j'ai adopté désormais est celui de la transcription philologiquement la plus exacte et la plus rigoureuse, de celle qui par conséquent peut se rapprocher davantage de l'ancienne prononciation assyrienne. C'est le parti qu'on a définitivement pris pour les noms des rois égyptiens. On ne dit plus, comme Champollion, Thouthmosis, Aménophis, Séthos, sous une forme grécisée et empruntée à Manéthon, mais Toutmès, Amenhotep, Séti. C'est aussi, je n'en doute pas, celui qui prévaudra pour les noms babyloniens et assyriens.

Mais quelques explications de plus sont encore nécessaires au sujet de mes transcriptions.

J'ai fait usage du Standard alphabet de M. Lepsius, non que je le considère comme parfait, mais parce qu'il est le plus généralement adopté en cas semblable, surtout de la part des égyptologues. Désirant rendre mes transcriptions

philologiquement aussi exactes que possible, je me suis étudié à leur donner une forme qui du premier coup d'œil, et sans chances de méprise, put se calquer en caractères sémitiques. C'est ainsi que, pourqu'on ne puisse pas se tromper sur la place des mots dans le vocabulaire comparé des idiomes de la famille sémitique, je rends le 𐎱 par ś et le 𐎲 par š, bien que des preuves positives établissent qu'au moins à Ninive la prononciation de ces lettres était exactement l'inverse de ce qu'elle est dans les autres langues du même groupe, c'est à dire:

𐎲 = sch.

𐎱 = s.

Mais en même temps j'ai cru nécessaire de reproduire certaines altérations des mots passés dans l'usage constant de la langue parlée. Ainsi, à l'exemple des savants anglais, j'écris Tuklati-pal-asar et Aśśur-bani-pal là où M. Oppert transcrit Tuklat-habal-asar et Asur-ban-habal. En effet, si la forme pleine et étymologique du mot de «fils» est en assyrien abal, telle que nous la lisons dans certaines inscriptions de Nabu-kudurri-usur (abla), du radical sémitique בנה — l'orthographe assyrienne ne distinguant pas le ב et le ח dans le rôle initial — les transcriptions bibliques et grecques établissent avec certitude qu'il s'était développé à côté une forme défective, prononcée pal à Ninive et bal à Babylone. De même que chez les Arabes nous trouvons les deux formes parallèles ابن et بن, de même en assyrien existaient simultanément abal et bal ou pal, et c'était la seconde forme qu'on employait dans la lecture des noms propres.

Un dernier mot en finissant. Pour dresser mon essai de Canon, j'ai dû établir un classement chronologique des noms de rois et les distribuer par dynasties. En ce qui est du royaume d'Assyrie l'entreprise ne présentait pas d'embarras ni de difficultés sérieuses, car — sauf pour une seule — les savants sont maintenant d'accord sur l'ordonnance respective des monarques assyriens. Mais il n'en était pas de même pour les rois appartenant aux plus anciennes époques de l'empire de Chaldée et de Babylone. Ici de grandes différences existent encore entre les opinions des assyriologues. Le système que j'ai adopté m'est propre. C'est celui de la troisième édition de mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient complété et rectifié. Je suis obligé de le

donner aujourd'hui sans commentaires, mais je n'ai aucunement la prétention de le faire ainsi accepter sur ma seule autorité. Une partie de mes lettres subséquentes sera consacrée à en fournir les preuves et la justification.

C'est aussi dans la suite de mes lettres que je m'efforcerai d'établir l'exactitude des dates que j'inscris dans mon Canon.

Veuillez agréer, Mon cher Léopold, etc.

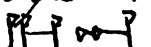
F. Lenormant

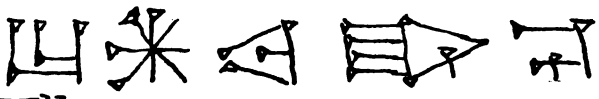
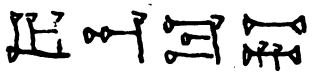
Rois
de Chaldée et de Babylone.

Première dynastie.
Kouschite.

N.B. La succession des premières dynasties offrant d'énormes lacunes, j'y marque d'un astérisque les noms qui se suivent avec certitude d'après les monuments.

1.t
Ur-xammu.

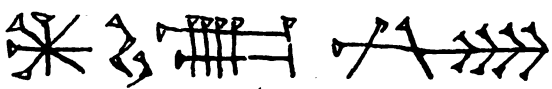
, hiératique. , cunéiforme archaïque. Transcription en caractères modernes:  .

Variante:  Transcription moderne:  .

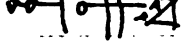
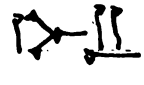
Lectures proposées:

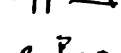
Orchamus. — R, b.
Urrukh: — H.
Orcham. — O, b.
Urukh or Urkham. — R, c.
Orcham. — O, d.
Ourcham. — L.

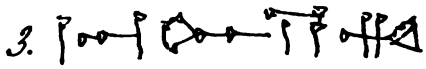
2.t
Ilgi.

 . Transcription moderne: .

Variantes:

1. . Transcription moderne: 
2. . Transcription moderne: 



3.  (dans un texte de Nabu-na'id).

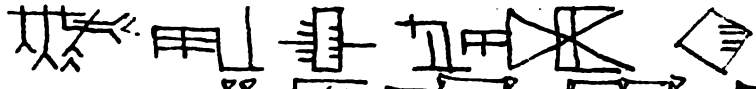
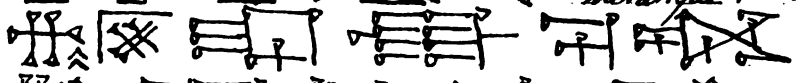
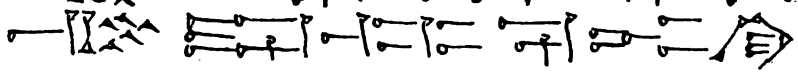
Lectures proposées :

Elgi. — R, b.
Ilgi. — O, b.
Ilgi. — R, c.
Ilgi. — O, d.
Ilgi. — d.

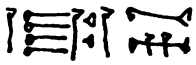
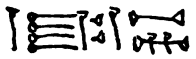
(Entre ces deux noms et les suivants est une très large lacune.)

3.ᵗ

Šigaraktiyaš ou Šagaraktiyaš.

 hiératique. Transcription en cunéiforme archaïque :  . Transcription moderne : 

Variantes :

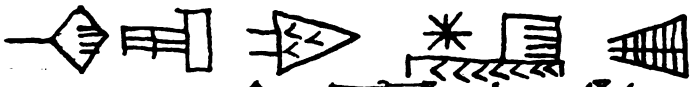
1.  (dans un texte de Nabu-na'id)
2.  (ibid.)

Lectures proposées :

Šagaraktiyaš. — O, b.
Šagaraktiyaš. — O, d.
Šagaraktiyaš. — d.

4.ᵗ

Naram-Šin.

 hiératique. Transcription en cunéiforme archaïque : . Transcription moderne :

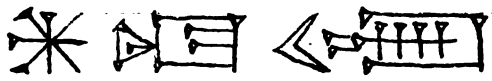
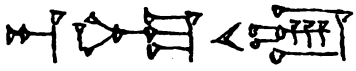
Lectures proposées :

Naram - Tsin . — R, b.
Naram - Sin . — O, b.
Naram - sin . — R, c.
Naram - Sin . — O, d.
Naram - Sin . — L.

(Entre ces deux noms et les suivants est encore une lacune).

5.t

Belit - kašihat (?).

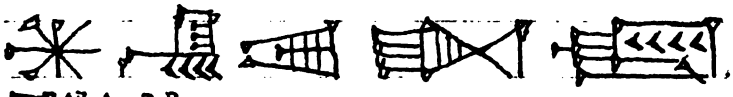
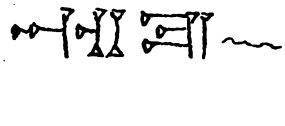
 . Transcription moderne :  .

Lectures proposées :

Bilit - Hasihat . — O, b.
Bilit - Hasihat . — O, d.

6.t

Šin - šâda .

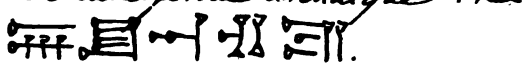
 . Transcription moderne : 

Lectures proposées :

Tsin - sada . — R, b.
Sin - Saïd . — O, b.
Sin - shada . — R, c.
Sin - Saïd . — O, d.
Sin - Saïd . — L.

7.

Iršu - Šin.

hiératique. Transcription en cunéiforme archaïque : . Transcription moderne :  .

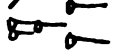
Lectures proposées :

Issu - Sin. — O, b.

Ioson - Sin. — O, d.

Ioton - Sin. — L.

Le père de ce personnage, qui ne reçoit pas le titre royal et n'a probablement pas régné, s'appelle Kan-šukkallu

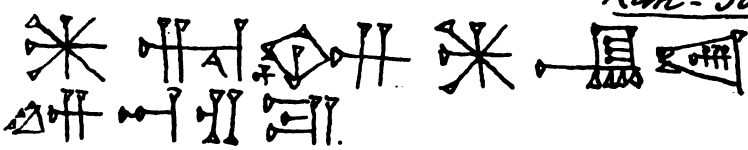
hiératique. Transcription en cunéiforme archaïque : . Transcription moderne :  .

Lectures proposées :

Kansukallu. — O, b.

Kansoukallou. — O, d.

8. Rim-Šin.

 . Transcription moderne : .

Lectures proposées :

Rim-Tsin. — R, b.

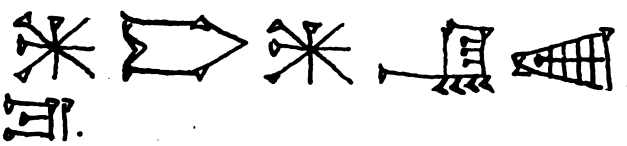
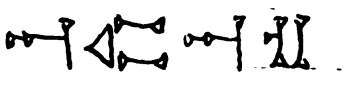
Rim-Sin. — O, b.

Rim-sin. — R, c.

Rim-Sin ou Ilou-Rim-Sin. — O, d.

Rim-Sin. — L.

9. Amar-Šin.

 . Transcription moderne :  .

Lectures proposées :

Ur-Sin. — R, b.
Amar-Sin. — O, b.
Ur-sin. — R, c.
Amar-Sin. — O, d.
Amar-Sin. — d.

10.t

Adannu (?)-Sin.

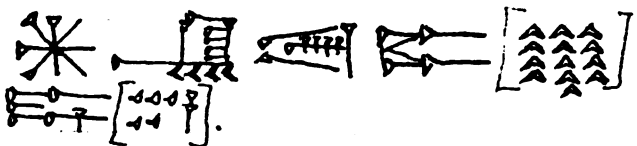
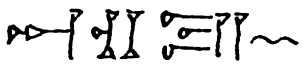
. Transcription moderne : .

Lectures proposées :

Gasin. — R, b.
Adannou-Sin. — O, b.
Adannou-Sin. — O, d.

11.t

Šin-abal-iddin.

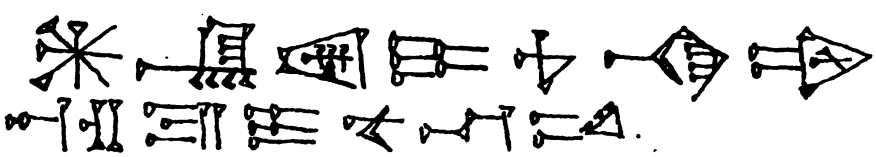

. Transcription moderne : 

Lectures proposées :

Sin-habal-..... — O, b.
Sin-habal-..... — O, d.
Sin-habal-..... — d.

12.

Šin-inunam.


. Transcription moderne : .

lectures proposées :

Sin — ..... — nabi. — R, b.

Sin-innabi. — O, b.

Sin-inounam. — O, d.

Sin-inoun. — d.

13.

Nur-Bin.

. Transcription moderne : .

lectures proposées :

Nour-Sin. — O, b.

Nour-Hou. — O, d.

14.

Kamuna, pontife.

. Transcription moderne :

lectures proposées :

Haboub. — O, b.

Habouh. — O, d.

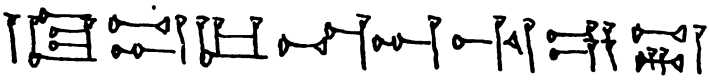
Habou. — d.

Deuxième dynastie.
Mède.

Les monuments n'ont encore offert aucun nom qui puisse être rapporté à cette dynastie.

Troisième dynastie.
Élamite.

15.
Kudur-Nanxunta.

 (dans un document d'Assur-bani-pal).

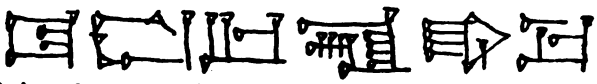
Lectures proposées:

Kudur-Nanxundi. — S.

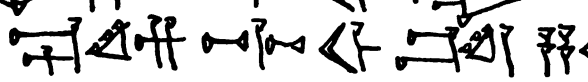
Chodornukhounta. — L.

16.
Kudur-Lagamari.

Forme biblique: כְּדָרְלָעֹמֶר.

Restitution du nom en cunéiforme archaïque:  . En caractère moderne:

17.t
Simtiš-Tarxak.

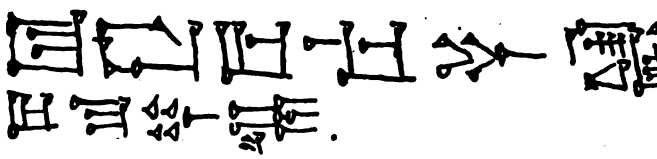
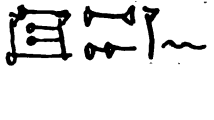
. Transcription moderne:  .

Lectures proposées:

Simtisi-Karkak. — O, b.

Simtisi-Karkak ou Simtisi-Tirkak. — O, d.

18.t
Kudur-Mabug.

 . Transcription moderne:  .

Lectures proposées :

Kudur-Mabuk. — R, b.

Kondous-Mapouk. — O, b.

Kudur-Mebuk ou Kudur-Mapula. — R, c.

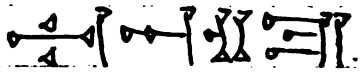
Koudourmapouk. — O, d.

Kudur-Mabug (Kudur-Lagamar). — S.

Chodormabug. — L.

19e

Zikar-Sin.

Transcription moderne : 

Lectures proposées :

Abed-Tsin. — R, b.

Zikar-Sin. — O, b.

Arid-Sin. — R, c.

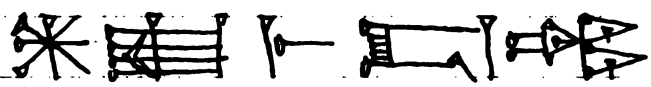
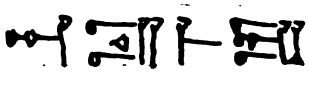
Zikar-Sin. — O, d.

Zikar-Sin. — L.

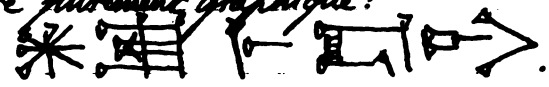
(Les noms suivants ne sont rapportés que très dubitativement à cette dynastie).

20e.

Išme-Dakan.

 Transcription moderne : 

Variante purement graphique :



Lectures proposées :

Ismi-Dakan. — R, b.

Ismidagan. — O, b.

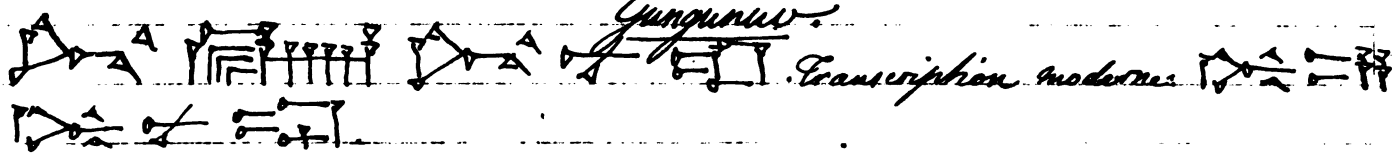
Ismi-dagan. — R, c.

Ismidagan. — O, d.

Ismidagan. — d.

21.

Gungunuu.



Transcription moderne:

Lectures proposées:

Gungunú. — R, b.

Goungounoum. — O, b.

Gungunu ou Gunguna. — R, c.

Goungounoum ou Goungoun. — O, d.

Goungoun. — d.

22.

Libit.

Transcription moderne:

Lectures proposées:

Libit.... — R, b.

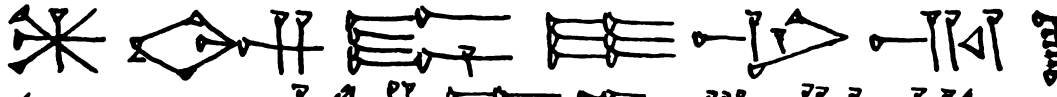
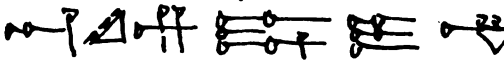
Libit.... — O, b.

Libit.... — O, d.

Quatrième dynastie.
Chaldéenne.

23.

Bin-bal-iŠurrik.

 . Transcription moderne :  .

Lectures proposées :

Hou-habal-isourrik. — O, b.

Hou-habal-isourrik. — O, d.

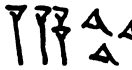
24.t

Ai.....

..... (liste royale du temps d'Assur-bani-pal).

25.t

Amat.....

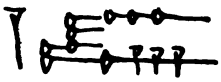
 ..... (même liste).

Lecture proposée :

Amat. — O, d.

26.t

Šarri — .....

 ..... (même liste).

Lectures proposées :

Sar.... — O, b.

Sar.... — O, d.

27.t

Illi-Rimit, reine.

(même liste).

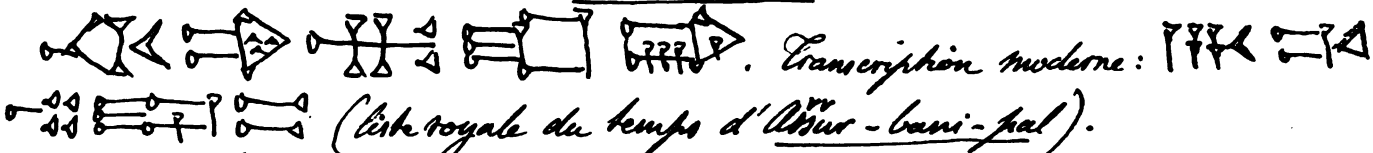
Lectures proposées :

Illu-Nu. — O, b.

Sami — Rimit. — O, d.

28.t

Xammu-rabi.



Transcription moderne : (liste royale du temps d'Assur-bani-pal).

Lectures proposées :

Khammurabi. — R, b.

Hammourabi. — O, b.

Khammurabi. — R, c.

Hammourabi. — Ménant.

Hammourabi. — O, d.

Hammourabi. — L.

Le père de ce personnage n'a pas été roi et est appelé :

Ilmmu-banit.

Transcription moderne :

Lecture proposée :

Ammoubanit. — O, d.

29.t

Samas-Anu.

Transcription moderne :

Lectures proposées :

Samas-Anu. — O, b.

Shamshu-Ilana. — R, c.

Samas-Anon. — O, d.

30.t

Ammidikaga.

(liste royale du temps d'Aššur-bani-pal).

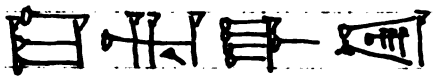
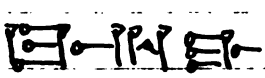
Lectures proposées :

Ammidikaga. — O, b.

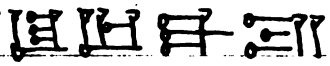
Ammidikaga. — O, d.

31.t

Kuri-gal-zu 1er

 . Transcription moderne :  .

Variante :

 (liste royale du temps d'Aššur-bani-pal).

Lectures proposées :

Durri-Galaza. — R, b.

Kourgalzou. — O, b.

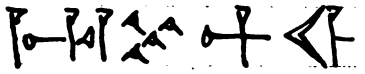
Durri-galaza. — R, c.

Kourgalzou. — O, d.

Kourigalzou 1er. — d.

32.t

Mammeš-šizu.

 (liste royale du temps d'Aššur-bani-pal).

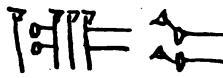
Lectures proposées :

Mammes-pihon. — O, b.

Mammespihon. — O, d.

33.t

Ulam-Buryaš.

 (même liste).

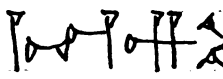
Lectures proposées :

Oulamfourgas. — O, b.

Oulamfourgas. — O, d.

34t

Nazi-ûntaš.

 (même liste).

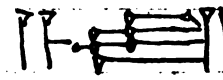
Lectures proposées :

Nazizouttas. — O, b.

Nazizouttas. — O, d.

35t

Meli-šixu.

 (même liste).

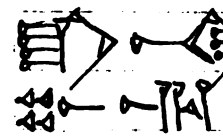
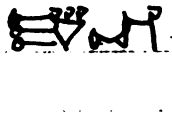
Lectures proposées :

Milisihou. — O, b.

Milisihou. — O, d.

36t

Burna-Buryaš Ier.

 Transcription moderne : 

Variante :

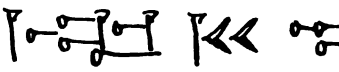
(liste royale du temple d'Aššur-banical).

Lectures proposées :

Burnaburiyas. — R, b.

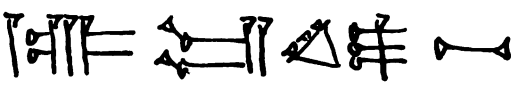
Pournapouryas. — O, b.
Parna-puriyas. — R, c.
Pournapouryas. — O, d.
Pournapouryas 1er. — d.

37.t
Kadar-en-kit.

 (liste royale du temps d'Aššur-bani-pal)

Lectures proposées:
Kadarbilkit. — O, b.
Kadarbilkit. — O, d.

38.t
Ullam-Xarbat.

 (même liste).

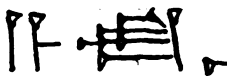
Lectures proposées:
Oulamhabat. — O, b.
Oulamharbat. — O, d.

39.t
Meli-Xali.

(même liste).

Lectures proposées:
Milikali. — O, b.
Milikali. — O, d.

40.t
Meli-Šumu.

 (même liste).

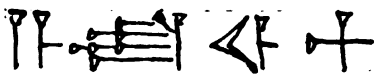
Lectures proposées :

Milisoumou. — O, b.

Milisoumou. — O, d.

41.ᵗ

Meli - Sibarru.

 (même liste).

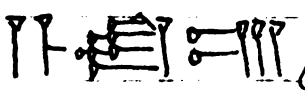
Lectures proposées :

Meli-Sibarru. — O, b.

Milisibarrou. — O, d.

42.ᵗ

Meli-Kit.

 (même liste).

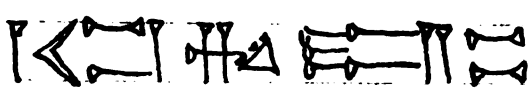
Lectures proposées :

Melikit. — O, b.

Milikit. — O, d.

43.ᵗ

Nimgirabi.

 (même liste).

Lectures proposées :

Nimgirabi. — O, b.

Nimgirabi. — O, d.

44.ᵗ

Nimgirabi - Kit.

(même liste).

Lectures proposées :

Nimgirabikit. — O, b.

Nimgirabikit. — O, d.

45.*

Nimgirabi - Buryaš.

(même liste).

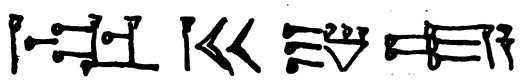
Lectures proposées :

Nimgirabipouryas. — O, b.

Nimgirabipouryas. — O, d.

46.*

Kadar - Buryaš.

 (même liste).

Lectures proposées :

Kadarpouryas. — O, b.

Kadarpouryas. — O, d.

47.*

Kadar - kit.

(même liste).

Lectures proposées :

Kadarkit. — O, b.

Kadarkit. — O, d.

48.*

Nazi — Šixu.

(même liste).

Lectures proposées :

Nazitikou. — O, b.

Nazinikou. — O, d.

49*

Nazi-Buryaš.

(même liste).

Lectures proposées :

Nazipouriyas. — O, b.

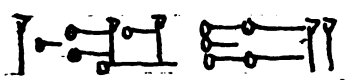
Nazipouryas. — O, d.

Cinquième dynastie.
Arabe (?)

50*

Kara-tadaš.

(vers 1410 av. J. C.)

 (dans un fragment historique du règne d'Aššur-bani-pal).

Lectures proposées :

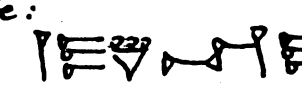
Karatadas. — O, d.

Kara-ištib-das. — S.

Karatadas. — A.

54.
Burna-Baryaš II
(vers 1390).

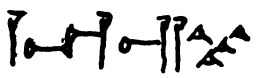
Variante:

 (dans un fragment histo-
-rique du règne d'Aššur-bani-pal).

Lectures proposées:

Purnapuriyas. — R, b.
Pournapouriyas II. — O, b.
Purna-puriyas. — R, c.
Pournapouryas. — O, d.
Burna-buryas. — S.
Pournapouryas II. — d.

52.
Mazi-Bugaš
(vers 1370).

 (même fragment).

Lectures proposées:

Mazi-bugas. — S.
Mazibougas. — d.

53.
Kuri-gal-zu II
(vers 1370)

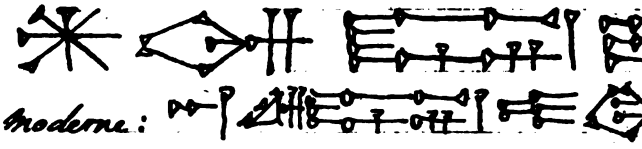
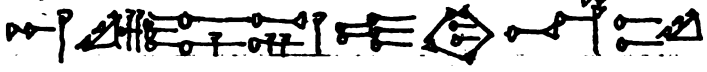
Lectures proposées:

Durri-Galazu. — R, b.

Kourgalzu II. — O, b.
Durri-galazu. — R, c.
Kourgalzou. — O, d.
Durri-gabzu. — S.
Kourigalzou II. — L.

Sixième dynastie.
Vassale des Assyriens.

54.
Bin-bal-idina
(vers 1250-1210).

 Transcription moderne : 

Variante : (dans un fragment historique du règne d'Assur-bani-pal).

Lectures proposées :

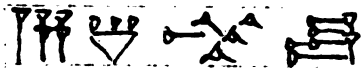
Honbaladan. — Oppert, article Babylone dans l'Encyclopédie du XIXe siècle.

Vul-pal-iddin. — S.

Binbaladan. — L.

Bin-habal-idinav. — Oppert, Inscriptions de Dour-Sarkayan.

55.
Zagar-šum-iddin
(vers 1160).

 (dans un fragment historique du règne d'Assur-bani-pal).

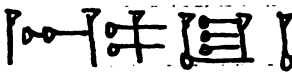
Lectures proposées :

Zagare-sum-iddin. S.

56.ᵗ

Nabu-Kudur-uṣur

(vers 1120).

 (même fragment).

Lectures proposées :

Nabu-Kudur-uzur. — S.

Nabuchodonosor. — d.

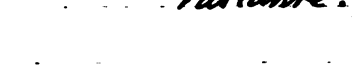
57.ᵗ

Marduk-idin-aḫē

(vers 1100).

. Forme correspondante en caractère moderne, dans des documents contemporains : .

Variante :

 .

Lectures proposées :

Merodach-adan-akhi. — R, b.

Mardonkiddinakh. — O, b.

Merodach-iddin-akhi. — R, c.

Mardouk-idin-akh. — O, d.

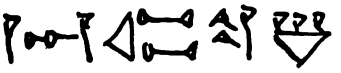
Maruduk-iddin-axi. — S.

Mardochidinakh. — d.

58.ᵗ

Marduk-šapik-zir

(vers 1080).

 .

Lectures proposées:

Marduk-šapik-zîri. — S.

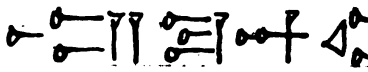
Nabousapikzir. — d.

(Lacune de deux lignes).

Dans cet intervalle doivent se placer les deux noms suivants:

59.

Iba — Mardak.

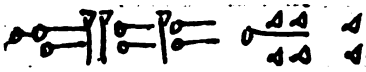


Lecture proposée:

Ibamerodach. — Morris, Journal of the Royal Asiatic Society, t. XVI.

60.

Nabu-labar-libur.



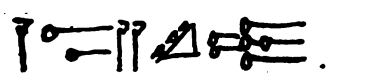
Lecture proposée:

Nebouzibar (Nabopolassar). — Morris, même dissertation.

61[t]

Sibir

(vers 900).



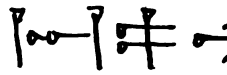
Lecture proposée:

Sibir. — O, d.

62t.

Nabu-mušakin-šumē.

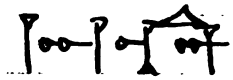
(vers 890).



63t.

Nabu-bal-iddina

(879 et années suivantes).



Variante:

Lectures proposées:

Nabobaladan. — O, d.

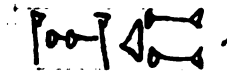
Nabu-pal-iddina. — S.

Nabobaladan. — d.

64t.

Marduk-nadin.

(855).



Lectures proposées:

Mardouk-inaddinsou. — O, d.

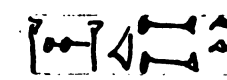
Maruduk-bani. — S.

Mardochinaddinsou. — d.

65t

Marduk-bel-usāte,

son compétiteur.



Lectures proposées :

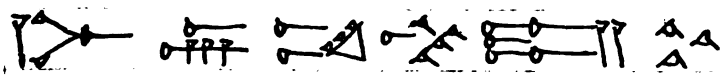
Mardouk-bil-ousati. — O, d.
Maruduk-bil-usati. — S.
Mardochbelousati. — d.

66.
Marduk-balat-irib
(826)

Lectures proposées :

Mardoukbalatirib. — O, d.
Maruduk-tidu-ikbi. — S.
Mardochbalatirib. — d.

67.
la reine Sammu-ramat,
épouse de Bin-lixxuš III, roi d'Assyrie,
et princesse de Babylone
(vers 800).



Lectures proposées :

Séniramis. — O, a.
Sammuramat. — R, b.
Séniramis (Sammu-ramat). — O, b.
Séniramis. — O, c.
Sammuramat. — R, c.
Séniramis (Sammouramat). — O, d.
Semmouramit. — d.

68.

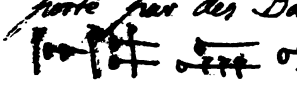
(Ici doit se placer le règne du פּוּל de la Bible, Phalas des fragments de Bérose, dont le nom n'a pas encore été retrouvé sur les monuments).

Septième dynastie (?)
Rois du Canon de Ptolémée.

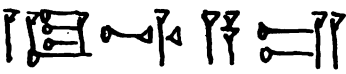
69.
Nabonassépos
(747).

Le nom de ce roi n'a pas encore été retrouvé sur les monuments, mais la forme originale le restitue avec certitude en Nabu-nasir:
.

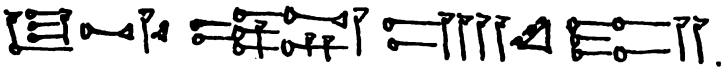
70.
Nádios.
(733).

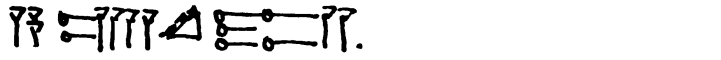
Ce nom, qui n'a pas non plus été retrouvé sur les monuments, est bien évidemment mutilé. Il faut peut-être le compléter par une partie des noms que la liste de Ptolémée enregistre immédiatement après. En joignant, en effet, les deux noms Nádios Χινζήρος on le trouverait en face d'une appellation dont il serait facile de restituer la forme véritable en Nabio χινζήρος, c'est à dire Nabu-yukin-zir, nom que nous trouvons à plusieurs reprises dans les legendes portés par des Babyloniens et écrit:
 ou .

71.
Tuklati-pal-asar II,
roi d'Assyrie.
(731)



Variantes:





Lectures proposées:

Tiglath-pilèser. — R, a.
Tiglath-pilèser. — H, a.
Tiglatpilèser IV. — O, a.
Tiglath-pilèser (Tigalti-pal-Tsira). — R, b.
Tiglat-palli-sihr. — O, b.
Tiglatpilèser IV. — O, d.
Tiglath-pilèser II. — R, c.
Tukalti-pal-zara II. — S.
Teglathphalasar. — O, e.
Teglathphalasar II. — L.

Transcription biblique.

תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר

Le Canon de Ptolemée porte ici la leçon entièrement corrompue Χιν Γηγεος καὶ Πῶρος, qui doit être le résultat d'une confusion entre la fin du nom précédent et celui-ci.

72.

Ἰλουλαῖος.

(726).

Encore un nom de roi qui n'a pas jusqu'à présent été retrouvé sur les monuments. Mais il n'a pas été altéré, et la forme s'en reconnaît avec certitude:

Ululai:

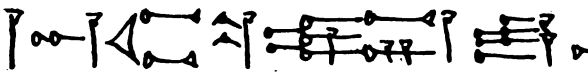
73.

Μαρδοκεμπάδος,

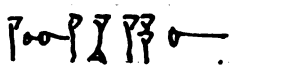
à corriger en Μαρδοκβαλάδας.

(721).

Marduk-bal-iddina.



Variante:



Lectures proposées:

Merodach-baladan. — R, a.

Merodach-baladan. — H, a.

Mérodach-baladan. — O, a.

Mardeuk-bal-iddin. — O, b.

Mérodach-Baladan. — O, c.

Merodach-baladan. — R, c.

Mérodach-Baladan. — O, e.

Mérodachbaladan. — L.

Transcription biblique:

מְרֹאדַךְ בַּלְאֲדָן

74.

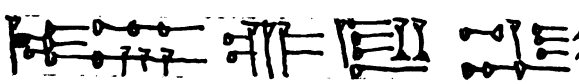
Ἀσσαρός,

à corriger en Σασσαρός.

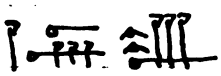
(709).

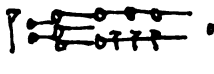
Šar-yukin,

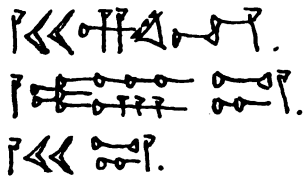
roi d'Assyrie.



Variantes:







Lectures proposées :

Sargon. — R, a.
Sargon. — H, a.
Sargon (Sar-gina). — O, a.
Sargon (Sar-gina). — R, b.
Sargon (Sar-gina). — O, b.
Sargon (Sarkin). — O, c.
Sargon. — R, c.
Sargina. — S.
Sargon (Sar-yukin). — O, e.
Saryukin. — d.
Sar-Kayan. — Oppert, Inscriptions de Dour-Sarkayan.

Transcription biblique :

סַרְגֹן.

75.

Hagisès gouverne trente jours (704). — Boros. ap. Eusèb. Armen. chron. p. 19, ed. Mai.

76.

Marduk-bal-iddina

(704)

reprend le pouvoir : voy. n° 73.

Le Canon de Ptolémée enregistre le moment comme Ἀβασίλευτον πρῶτον, Marduk-bal-iddina n'étant pas considéré comme ayant eu alors une autorité légitime, non plus qu'Hagisès.

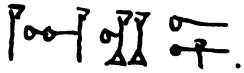
77.

Βηλῖβος,

à corriger en Βηλῆβος.

(702).

Bel-ibnu.



Lectures proposées:

Bel-ibnou. — O, c.

Bil-bani. — R, c.

Bélibus. — L.

78.

Marduk-bal-iddina

(699)

reprend le pouvoir pour la troisième fois: voy. n° 73.

Le retour du grand champion de l'indépendance babylonienne est encore omis dans le Canon de Ptolemée, d'abord comme n'ayant pas eu un caractère de légitimité, mais surtout comme n'ayant duré qu'une fraction d'année. D'ailleurs il n'est pas absolument sûr qu'à ce moment Marduk-bal-iddina ait été maître de la ville même de Babylone.

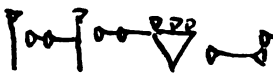
79.

Ἀσσαρανάδιος,

à corriger en Ἀσσαρανάδινος.

(699).

Aššur-nadin.



Lectures proposées:

Assur-inaddinsu. — O, b.

Assur-nadin. — O, c.

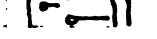
Aššur-nadin. — R, c.
Aśśur-nadin. — S.
Assournadin. — d.

80.

Ῥῆγεβῆλος.

(693)

Le nom de ce roi n'est fourni par aucun monument jusqu'à présent connu. M. Oppert (Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 357) suppose que la forme originale a pu être Rib-aḫē-Bel:

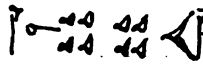


81.

Μεσησιμόδαχος.

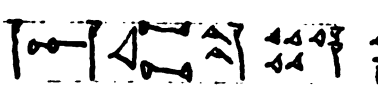
(692).

Ce nom n'a pas encore été retrouvé; mais il semble se restituer tout naturellement en: Mušēzi-Marduk, nom propre babylonien bien connu:



Cependant, quelque séduisante que soit cette restitution, proposée par M. Oppert, j'ai des doutes à son sujet: des inscriptions révèlent en effet l'existence d'un roi de Babylone postérieur à Šar-yukīn et dans le nom duquel celui du dieu Marduk entre comme élément. Or, il n'est pas possible de leur trouver de place dans la série royale autrement qu'en l'assimilant au Μεσησιμόδαχος de Ptolémée. Ce roi s'appelle:

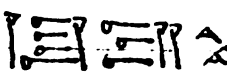
Marduk-idin-aḫē II.



82.

Šuzubu.

(688).



Lectures proposées :

Souzoub. — O, c.
Shuzub. — R, c.
Souzoub. — d.

83.

Interruption dans les rois de Babylone. Occupation militaire par les Assyriens. (688).

84.

Šuzubu
(686)

reprend le pouvoir : voy. n° 82.

85.

Nouvelle interruption dans la série royale (686).

86.

Šuzubu
(683)

reprend le pouvoir pour la troisième fois : voy. n° 82.

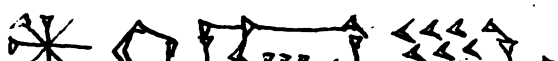
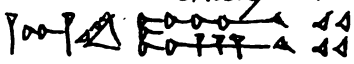
87.

Troisième interruption dans la série royale ; Babylone est mise à sac et brûlée par les Assyriens (683).

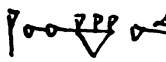
Le Canon de Ptolémée réunit toute cette époque, de 81 à 87, sous la rubrique Ἀβασίλευτον διάστημα.

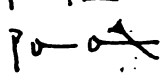
88.

Ἀγαπιδίνος.
(680)
Aššur - ax - idin,
roi d'Assyrie.

Caractère archaïque :  . Caractère moderne :
 .

Variantes :





Lectures proposées :

Essarhaddon. — R, a.

Essarhaddon. — H, a.

Assarhaddon. — O, a.

Esar-Haddon (Assur-akh-idina). — R, b.

Assarhaddon (Asur-ah-iddin). — O, b.

Assarhaddon (Asur-ah-iddin). — O, c.

Esar-Haddon. — R, c.

Esar-Haddon. — S.

Asarahaddon. — d.

Transcription biblique :

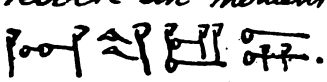
אֵסַר חַדּוֹן

89.

Šamaš-ibni

(vers 676)

révolté un moment sous le règne d'Aššur-ax-idin.

 .

Lectures proposées :

Samas-dar-akin. — O, b.

Samas-dar-oukin. — O, c.

Samas-ibni. — Oppert, Commentaire de la grande inscription de Khorsabad.

Samas-ibni. — d.

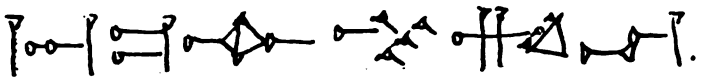
90.

Σαοδουχῖνος,

à corriger en Σαμουλμουχῖνος.

(667)

Šamul-mukin.



lectures proposées :

Samul-mugina. — R, c.

Samul-mugina. — S.

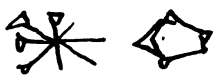
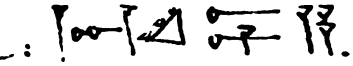
Samoulsamougin. — d.

91.

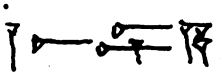
Pendant toute la durée de son règne,

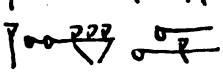
Aššur-bani-pal,

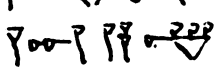
roi d'Assyrie, frère aîné de Šamul-mukin, exerce sur lui la suzeraineté, prend dans ses inscriptions le titre royal de Babylone, et à plusieurs reprises, dans des monuments officiels de cette ville, fait acte de royauté.

Caractère archaïque :  Caractère moderne : 

Variantes :







Voy. les diverses lectures proposées successivement, sous le n° 41 du Canon des rois d'Assyrie.

92.

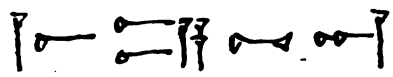
Κινιλαδάνος,

à corriger en Ἀσσαρδιλαδάνος.

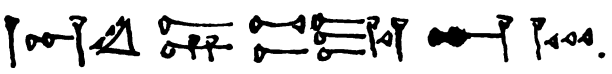
(647).

Aššur-edil-ilāni,

roi d'Assyrie.



Variante :

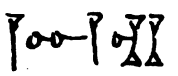


Lectures proposées :

Assur-emit-ili. — R, b.
Asur-dan-ilan. — O, b.
Assur-idil-il III. — O, c.
Asshur-emid-ilin. — R, c.
Assur-ebil-ili-kain. — S.
Asur-edil-ilano. — O, e.
Assouredilili III. — L.

C'est, suivant toutes les vraisemblances, sous le règne de ce monarque qu'il faut placer le pouvoir royal exercé, sans doute à titre de vassal, par :

93.
Bel-labar-iškun.



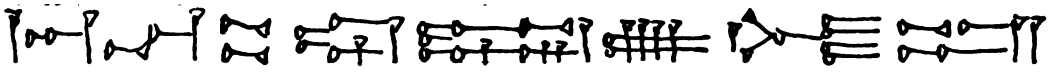
Variante :

Lectures proposées :

Bel-sum-iskun. — R, b.
Bel-labar-isruk. — O, b, t. II.
Bel-labar-iskun. — O, b, t. I.
Bellabaristouk. — L.

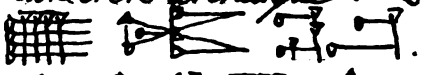
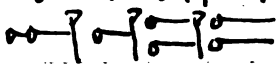
Huitième dynastie (?)
Rois du dernier empire Chaldéen.

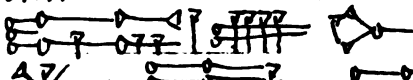
94.
Nabu-bal-uṣur.
(625).

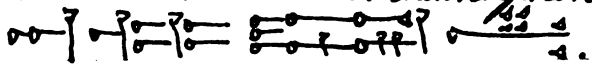


Variantes :

Caractère archaïque :

 . Caractère moderne : 

 .

. Transcription en caractères modernes :  .

Forme dans le Canon de Ptolémée :

Ναβοπολλάσσαρος.

Lectures proposées :

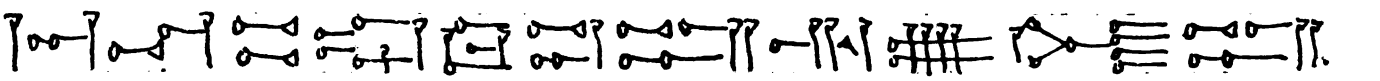
Les érudits ont l'habitude de désigner ce prince par son nom du Canon de Ptolémée : Nabopolassar. Je me bornerai donc à citer les transcriptions suivantes, où l'on s'est efforcé de rendre de plus près grammaticalement la forme babylonienne originale :

Nabu-pal-uṣur. — R, b.

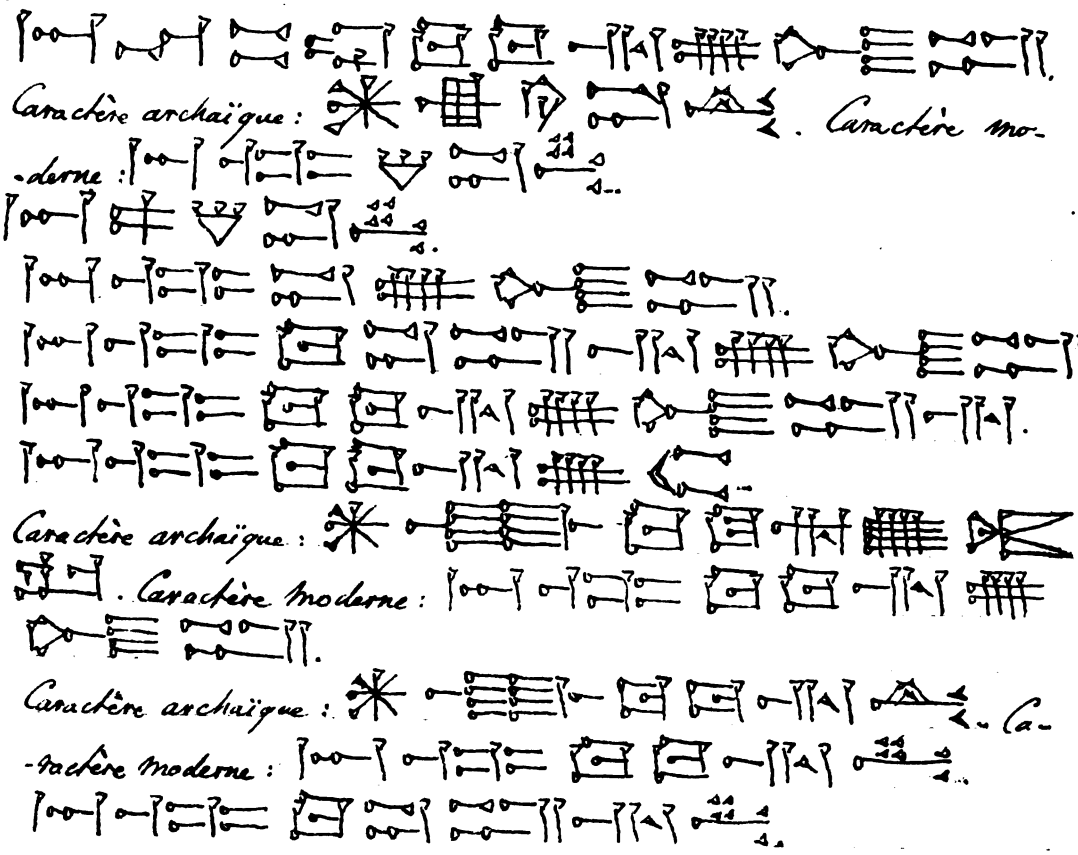
Nabu-palᵏ-uṣur. — O, b.

Nabu-habal-uṣur. — O, c.

95.
Nabu-kudurri-uṣur.
(604).



Variantes :



Caractère archaïque : . Caractère moderne :

Caractère archaïque :

 . Caractère moderne :

Caractère archaïque : . Caractère moderne :

Forme dans le Canon de Ptolémée :

Ναβοκοδασσάρος, à corriger en Ναβοκοδαρασσάρος

Lectures proposées.

Dès avant 1840, ce nom a été reconnu par Grotefend comme celui du fameux destructeur de Jérusalem, mais sans pouvoir être encore analysé. Dans tous les travaux des érudits on emploie pour désigner ce roi la forme biblique la plus habituelle, en se conformant à la traduction des Livres Saints généralement en usage dans chaque pays, c'est-à-dire que les Français disent Nabuchodonosor et les Anglais Nabuchadnezzar. J'ai cependant proposé de dire Nabuchodorossor, forme plus exacte et fournie par les fragments de Bérose. Quant à l'analyse et à la transcription précise du nom cunéiforme lui-même, voilà près de douze ans qu'elle a été fixée :

Nabu-kudur-uzur. — R, b.

Nabu-kudurr-usur. — O, b.

Transcription biblique :

נְבוּכַדְנֶאצַּר

נְבוּכַדְרֶאצַּר

96.

Εὐιλμαραδούχος (Bérose).

(561).

On n'a pas encore trouvé ce nom royal sur les monuments, mais la forme originale s'en restitue avec certitude :

Avil-Marduk.

Forme dans le Canon de Ptolémée :

Ἰλοαροῦδάμος, à corriger en Ἀυιλμαρδοῦχος.

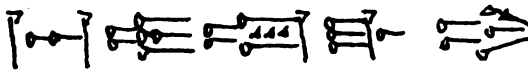
Transcription biblique :

אֱוִיל מְרֹדַךְ

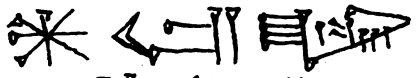
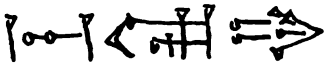
97.

Nirgal-šar-uṣur.

(559).



Variante :

Caractère archaïque :  . Caractère moderne :  .

Forme dans le Canon de Ptolémée :

Νηριγλισσάρος, à corriger en Νηριγλισσαρασσάρος.

Forme dans les fragments de Bérose :

Νηριγλισσόορος.

Lectures proposées :

C'est par la forme des fragments de Bérose que les érudits ont pris l'habitude de désigner ce roi, même depuis que

l'analyse et la transcription grammaticale exacte du nom cunéiforme ont été fixées, il y a plus de dix ans:
Nergal-šar-uẓur. — R, b.
Nirgal-šarru-aṣur. — O, b.

98.
Ναβοκοσσάρχοδος (Bérose),
à corriger en Βηλλαβαρίχοδος.
(555).

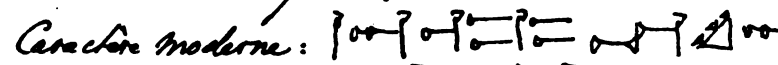
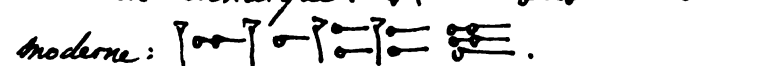
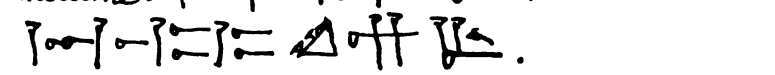
Le nom de ce prince ne se lit sur aucun monument jusqu'à présent connu, mais tout semble indiquer qu'il s'appelait comme son grand-père:
Bel-labar-iškun.

Voy. y³.

99.
Nabu-na'id.
(555).

Caractère archaïque: .
Caractère moderne: .

Variantes:

.
Caractère archaïque: .
Caractère moderne:  .
Caractère archaïque: . Caractère moderne:  .
 .

Forme dans le Canon de Ptolémée:
Ναβοπολάσσαρος.

Formes dans les fragments de Bérose:
Ναβοπολάσσαρος (Alexandre Polyhistor).
Ναβοπολάσσαρος (Abydène).

lectures proposées.

Nabonnidochus or Nabonidus (Nabu-cinduk or Nabu-nahid). — R, b; et dans tous les travaux postérieurs du savant anglais.

Nabu-na'id. — O, b; et dans tous les travaux postérieurs de M. Oppert.

100.

Bel-šar-uṣur.

de בלשאצר du livre de Daniel, fils de Nabu-na'id, qui paraît avoir été associé à son père à la fin du règne de ce dernier.

Neuvième dynastie.

Perses.

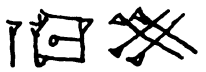
101.

Cyrus.

(538).

Kuraš.

Variante:

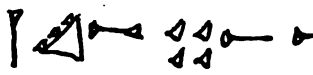


102.

Cambyse.

(529).

Kambuziya.



103.

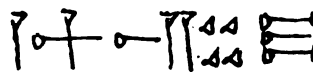
Smerdis,

perse Bardiya.

(522).

Nom pris par le Mage imposteur Gaumatès.

Bardiya.

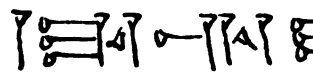


104.

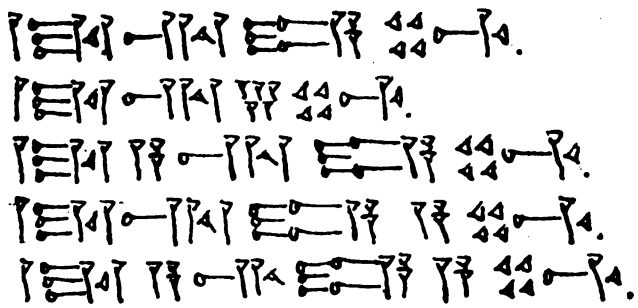
Darius Ier.

(521).

Dariyavuš.



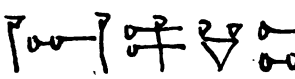
Variantes:



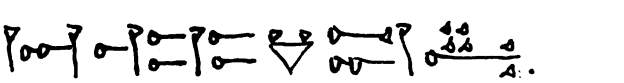
105.

Nabu-kudurri-usur.

(521)

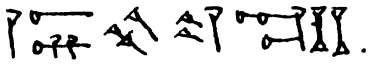


Variante:

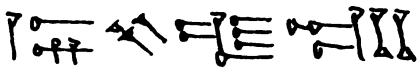


Nom royal pris par le chef de la première révolte de Babylone contre Darius.
Ce personnage s'appelait réellement:

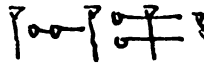
Nidinta-Bel.



Variante:

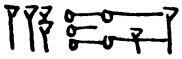


106.
Nabu-kuduri-uṣur.
(516).

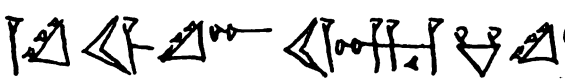


Nom royal pris par le chef de la seconde révolte de Babylone contre Darius.
Ce personnage s'appelait en réalité:

Araxu.



107.
Xerxès.
(485).
Xiši'arša.



Variantes:

108.
Artaban.
(465).

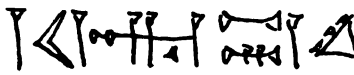
Le nom de ce prince n'a pas encore été trouvé.

109.

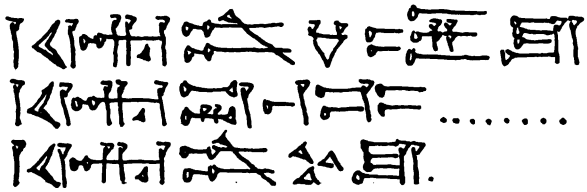
Artaxerxès Ier.

(465)

Artá'xatsu ou Artakšassu.



Variantes :



110.

Xerxès II.

(425)

Les monuments n'ont pas jusqu'à présent offert le nom de ce prince.

111.

Darius II.

(424).

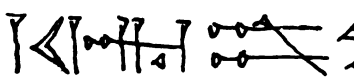
Dariyavuš.

112.

Artaxerxès II.

(405).

Artakšatsu.



Variante :

113.

Artaxerxès III, Ochus.

(359).

Le nom de ce prince, non plus que ceux des deux suivants, n'ont pas été jusqu'à ce jour relevés sur les monuments.

114.

Arsès.

(338).

115.

Darius III.

(336).

Dixième dynastie.

Macédoniens.

116.

Alexandre le Grand.

(331).

117.

Philippe Aridée.

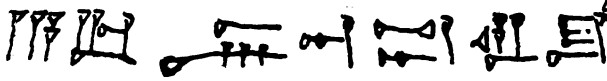
(323).

118.

Alexandre, fils de Rhoxane.

(317).

Aleksandurusu.



Onzième dynastie.
Séleucides.

119.
Séleucus Ier.
(306).

Il est probable que son nom se trouvera écrit Silaku, comme celui du quatrième prince ainsi appelé; voy. 125.

120.
Antiochus Ier.
(280).

La transcription babylonienne du nom d'Antiochus est Anti'ikusu; voy. 126.

121.
Antiochus II.
(261).

Voy. 126.

122.
Séleucus II.
(246).

Voy. 125.

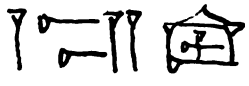
123.
Séleucus III.
(226).

Voy. 125.

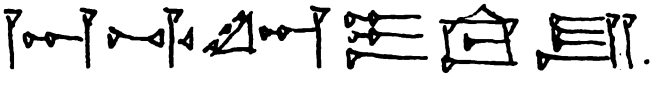
124.
Antiochus III.
(223).

Voy. 126.

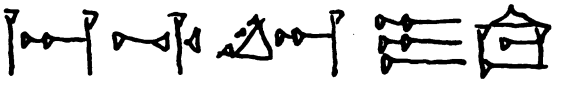
125?
Séleucus IV.
(187).
Silukku.



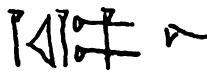
126.
Antiochus IV.
(175)
Anti'ikusu.



127.
Antiochus V.
(164)
Anti'ikusu.



128.
Démétrius Ier.
(162)
Dimitrisu.



J'arrête ici cette liste, car au delà du règne de Démétrius Ier on ne trouve plus, sur les monuments jusqu'à présent connus, trace de l'emploi de l'écriture cunéiforme en Babylonie. Mais il est probable que des découvertes ultérieures feront descendre encore plus bas, car la tradition de ce système graphique, auquel s'attachait un caractère sacré, ne devait pas être perdue dans l'école sacerdotale des Orchoéniens, que Strabon représente comme encore florissante de son temps.

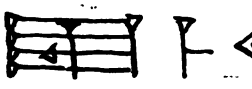
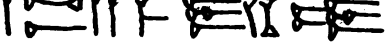
souverains de l'Assyrie.

Première époque.

Pontifes souverains
(Patesi).

1.

Išme-Dakan.

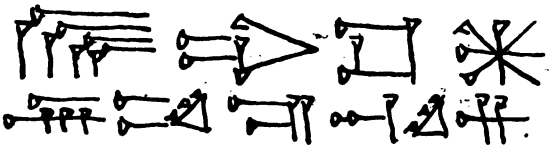
 . Transcription en caractères modernes dans un texte de Tuklati-pal-asar I^er:  .

Lectures proposées:

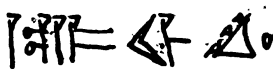
Ismi-Dakan. — R, b.
Ismidagan. — O, b.
Ismidagan. — O, c.
Ismi-dagon. — R, c.
Ismi-dakan. — S.
Ismidagan. — d.

2.

Šamši-Bin I^er
fils du précédent
(vers 1809 av. J.C.)

 . Transcription en caractères modernes.

Variante:

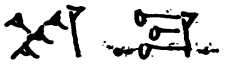
 , dans un texte de Tuklati-pal-asar I^er.

Lectures proposées:

Samsi-Vul. — R, b.
Samsi-Hon Ier. — O, b.
Samsi-Hon Ier. — O, d.
Samsi-Vul. — R, c.
Samsi-Vul. — S.
Samsi-Bin. — d.

3.

Te....ba.

Transcription en caractères modernes: 

4.

Iri-amtuk (?)

fils du précédent.

Transcription moderne:

Lecture proposée:

Iri-amduk. — R, b.

Deuxième époque.

Rois.

Première dynastie.

(Commencement inconnu.)

5.

Aššur-bel-nišī-šu.

(vers 1410 av. J.C.).

Lectures proposées:

Asshur-bel-nisis. — R, c.

Assourbelnisison. — O, d.

Assur-bilu-nisi-su. — S.

Assourbelnisison. — L.

6.

Bušur-Aššur.

(vers 1390).

Lectures proposées:

Buzur-asshur. — R, c.

Bousour-Assour. — O, d.

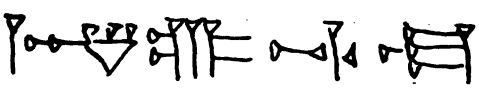
Buzur-assur. — S.

Bousour-Assour. — L.

7.

Aššur-ubalat.

(vers 1370).



Lectures proposées:

Asshur-ubalit. — R, c.

Assour-ubalat. — O, d.

Assur-upalit. — S.

Assouroubalat. — L.

8.

Bel-lixxuš-

(vers 1350).

Lectures proposées :

Bel-lush.— R, b.

Bellush.— R, c.

Bellikkkhous.— O, d.

Bil-nirari.— S.

Bellikhous.— d.

9.

Budi-Il.

(vers 1330).

Lectures proposées :

Pudiel.— R, c.

Poudiel.— O, d.

Budil.— S.

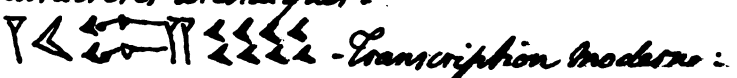
Poudiel.— d.

10.

Bin-lixxuš I.er

(vers 1310).

Variante en caractères archaïques :



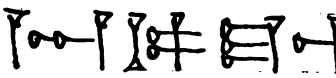
Lectures proposées :

Vul-lush.— R, b.

Bélochus I^er (Ulilhus). — O, b.
Iva-lush I. — R, c.
Bélochus I^er (Ha-lilkus). — O, d.
Val-nirari I. — S.
Binlikhous I^er. — d.

11.

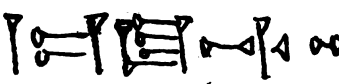
Šalmanu-ašir I^er.
(vers 1290).



Lectures proposées:
Salma-sar. — R, b.
Shalmaneser I. — R, c.
Salmanasar I^er. — O, d.
Shallimmanu-uzur. — S.
Salmanasar I^er. — d.

12.

Tuklati-Samdan I^er.
(vers 1270).



Lectures proposées:
Tiglathi-nin I. — R, c.
Teglathphalasar (Tuklat-Samdan). — O, d.
Tukulti-ninip I. — S.
Teglath-Samden. — d.

13.

Bel-Kudur-uzur.
(vers 1260).

Lectures proposées :

Bil-Kudur-uzur. — S.

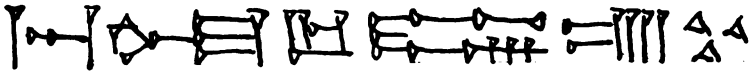
Belchodorossor. — L.

(Lacune qui ne doit pas être de plus de deux ou trois règnes.)

14.

Adar-pal-aŝar.

(vers 1210).



Lectures proposées :

Ninip-pall-ukin. — O, a.

Ninip-pal-Kura. — R, b.

Ninip-pall-ukin. — O, b.

Nin-pala-zira. — R, c.

Ninippalasar. — O, d.

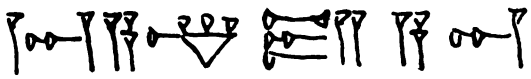
Ninip-pal-zira. — S.

Adarpalassar. — L.

15.

Aŝŝur-dayan.

(vers 1170).



Lectures proposées :

Asur-dayan. — O, a.

Assur-daha-il. — R, b.

Asur-dan. — O, b.

Asshur-dah-il. — R, c.

Assourdayan. — O, d.
Assur-dayan I. — S.
Assourdayan. — d.

16.

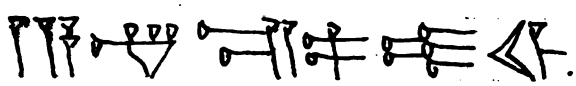
Mutakkil-Nabu.
(vers 1150).

Lectures proposées:

Mutakkil-Nabu. — O, a.
Mutaggil-Nabu. — R, b.
Mutakkil-Nabu. — O, b.
Mutaggil-nebo. — R, c.
Moutakkil-Nabou. — O, d.
Mutaggil-nabu. — S.
Moutakkil-Nabou. — d.

17.

Aššur-riš-iši.
(vers 1150).



Lectures proposées:

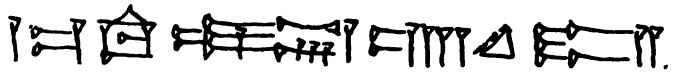
Assour-ris-ili. — O, a.
Assur-ris-ilim. — R, b.
Asur-dan-ikio. — O, b.
Asshur-ris-ilim. — R, c.
Assourdanili. — O, d.
Assur-ris-ilim. — S.
Assourrisisi. — d.

18.

Tuklati-pal-ašar I.er

(vers 1110 et 1100).

Variantes:



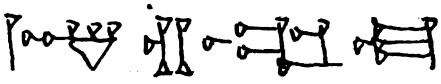
Lectures proposées:

Anakbar-beth-hira. — R, a.
Shimish-bal-Bitkhira. — H, a.
Tiglatpilèser I et II. — O, a.
Tiglath-Pileser I (Tigulti-pal-Tsira). — R, b.
Tiglatpilèser I et II (Tiglat-palli-sihr). — O, b.
Tiglath-pilèser I. — R, c.
Teglathphalasar I et II (Tuklat-habal-asar). — O, d.
Tukulti-pal-zara I. — S.
Teglathphalasar I.er — L.

19.

Aššur-bel-Kala.

(vers 1080).



Lectures proposées:

Sardanapale I.er (Assur-iddannu-palla). — O, a.
Assur-bani-pal I. — R, b.
Sardanapale I.er (Assur-iddannu-palla). — O, b.
Asshur-bil-Kala. — R, c.
Sardanapale I.er (Assur-ban-habal). — O, d.
Assur-bil-Kala. — S.
Assourbelkala. — L.

20.

Šamši-Bin II.

(vers 1060).

Lectures proposées :

Samsi-Vul II. — S.

Samsi-Bin II. — d.

21.

Aššur-rab-amar.

(vers 1040).

Lectures proposées :

Asshur-mazur. — R, c.

Assur-rabu-amar. — S.

Assourrabamar. — d.

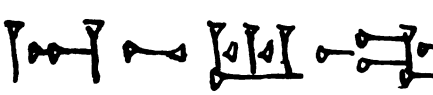
(On ignore s'il y a ici une lacune ; en tous cas, elle serait d'un règne au plus.)

Deuxième dynastie.

22.

Bel-Kat-irašši.

(vers 1030 ou 1020).

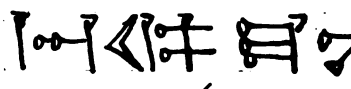


Lectures proposées :

Dercelo. — R, a.

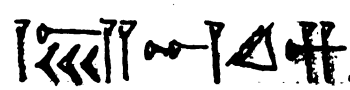
Bélitaras (Bel-kat-irassou). — O, a.
Bel-sumili-kapi. — R, c.
Bélitaras (Bel-kat-irassou). — O, d.
Bil-pasqu. — S.
Belkatirassou. — d.

23.
Šalmanu-ašir II.
(vers 1010).



Lectures proposées:
Salmanassar I^er. — O, a.
Salmanasar I^er (Salmanu-sihr). — O, b.
Salmanasar I^er. — O, d.
Salmenasar II. — d.

24.
Iaib-Bin.
(vers 990).



Lectures proposées:
Ioba-Vul. — S.
Iaib-Bin. — d.

25.
Šalmanu-ašir III.
(vers 950).

Lectures proposées :

Salmunassar II (Salmanu-sihr). — O, a et b.
Salmanassar II. — O, d.
Salmanassar II (Salmana-asir). — O, e.
Salmanassar III. — d.

26.

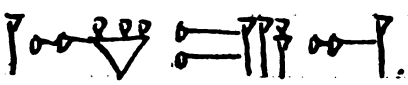
Aššur-idin-axē.
(vers 950).

Lectures proposées :

Sardanapale II. — O, a.
Asshur-iddin-akhe. — R, c.
Sardanapale II. — O, d.
Assur-iddin-axi. — S.
Assouridinakhé. — d.

27.

Aššur-edil-il Ier
(vers 930).



Lectures proposées :

Assur-dan-il. — R, b.
Assar-dan-il Ier. — O, a et b.
Asshur-danin-il I. — R, c.
Assouridilili. — O, d.
Assur-dayan II. — S.
Assouridilili Ier. — d.

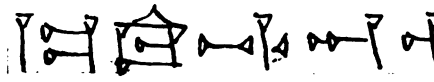
28.
Bin-likkui II.
(917-896).

Variante:

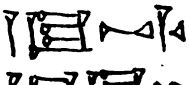
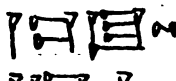
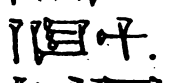
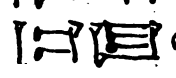
Lectures proposées:

Adrammelech I. — R, a.
Bélochus II (El-likhus). — O, a.
Vul-lush. — R, b.
Bélochus II (El-likhus). — O, b.
Bélochus III (Hon-likhous). — O, c et d.
Iva-lus III. — R, c.
Vul-nirari. — S.
Bélochus III (Bin-likhis). — O, e.
Binlikhous II. — L.

29.
Tuklat-Samdan II.
(896-890).



Variantes:

Lectures proposées:

Amaku-Merodak. — R, a.
Shimish-Bar. — H, a.
Tiglatpileser III. — O, a.

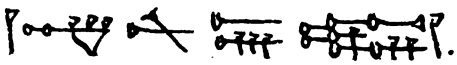
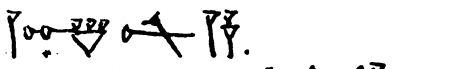
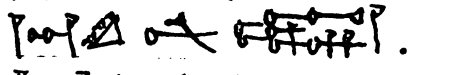
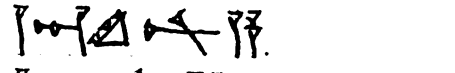
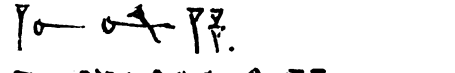
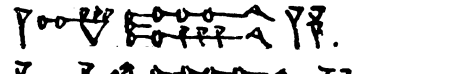
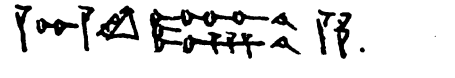
Tiglti-Ninip. — R, b.
Tiglathi-nin II. — R, c.
Tiglatpikeser III. — O, c.
Teglathphalasar III (Tuklat-Ninip). — O, d.
Tukulti-ninip II. — S.
Tuklat-Ninip. — O, e.
Teglath-Samdan. — L.

30.

Assur-nasir-pal.
(890-865).

.

Variantes:

 .
 .
 .
 .
 .
 .
 .

Lectures proposées:

Sardanapalus I. — R, a.
Ashurakkbal. — H, a.
Sardanapale III (Asur-iddanna-palla). — O, a.
Sardanapalus (Assur-idanni-pal). — R, b.
Sardanapale III (Asur-iddanna-palla). — O, b et c.
Asshur-idani-pal. — R, c.
Sardanapale III (Asur-nasir-habal). — O, d.
Assur-nazir-pal. — S.
Assur-nasir-habal. — O, e.
Assournazirpal. — L.

31.

Šalmanu-ašir IV.
(865-830).

Caractère archaïque: Caractère moderne:

Variante unique, et qui se lit sur un monument postérieur au règne de ce prince:

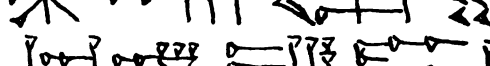
Lectures proposées:

Divanubar. — R, a.
Divanubar. — H, a.
Salmanassar III (Salmanu-sir). — O, a et b.
Salmanusar. — R, b.
Salmanesar III (Salmanu-asir). — O, c.
Shalmaneser II. — R, c.
Salmanassar III. — O, d.
Sallimmanu-ḫšur II. — S.
Salmanu-asir III. — O, e.
Salmanassar IV. — d.

32.

Aššur-danin-pal,

révolté contre son père Šalmanu-ašir, pendant les dernières années du règne de celui-ci.

Caractère archaïque: Transcription en caractères modernes: 

Lectures proposées.

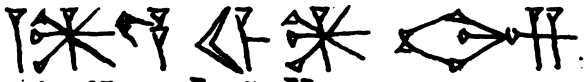
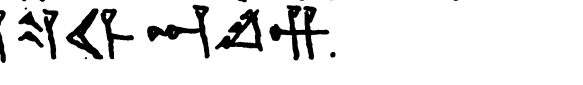
Sardanapale IV (Assur-iddanna-palla). — O, b.
Sardanapale IV (Assourdourninpalla). — O, c.
Sardanapale IV (Asur-danin-palla). — O, d.

Assourdaninpal. — d.

33.

Šamši-Bin III.

(830-817).

Caractère archaïque:  . Transcription en caractères modernes:  .

Variantes:

Lectures proposées: ——

Shamas-Adar. — R, a.

Shamsiyav. — H, a.

Samsi-Hou — O, a.

Samsi-Il. — O, b.

Samsi-Val. — R, b.

Samas-Hou. — O, c.

Shamas-iva. — R, c.

Samas-Hou. — O, d.

Samsi-vul II. — S.

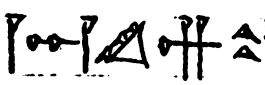
Samas-Bin. — O, e.

Samas-Bin. — d.

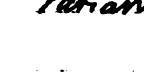
34.

Bin-liqqui III.

(817-788).

 .

Variante:

 .

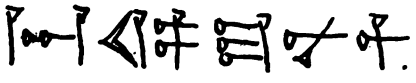
Lectures proposées :

Adrammelech II. — R, a.
Bélochus III (U-likhus). — O, a et b.
Pul (Vul-lush). — R, b.
Bélochus IV (U-likhus). — O, c.
Iva-lush IV. — R, c.
Bélochus IV (Hou-likhkhous). — O, d.
Vul-nirari III. — S.
Bin-likhis. — O, e.
Binlikhous III. — L.

36.

Šalmanu-ašir V.

(788-778).



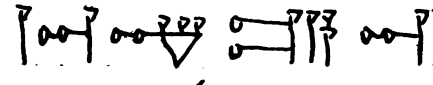
Lectures proposées :

Shalmaneser III. — R, c.
Salmanasar IV (Salman-asir). — O, c et d.
Sallimmanu-uzur III. — S.
Salmana-asir. — O, e.
Salmanasar V. — L.

36.

Aššur-edil-il II.

(778-754).

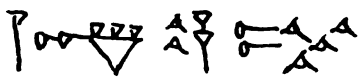


Lectures proposées :

Asur-dan-il. — O, b.
Asshur-dayan-il II. — R, c.
Assour-idil-il II. — O, c et d.

Assur-dayan III. — S.
Assouredilili II. — d.

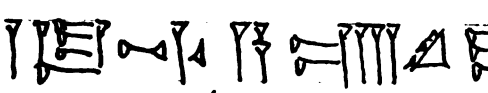
37.
Aššur-likxuš.
(754-746).



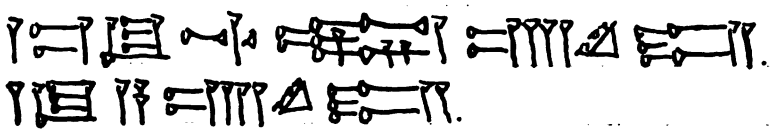
Lectures proposées :
Sardanapale IV. — O,a.
Sardanapale V (Asour-likhous). — O,c.
Asshur-kush. — R,c.
Sardanapale V (Asour-likhous). — O,d.
Assur-nirari (pour Vul-nirari). — S.
Assur-likhis. — O,e.
Asourlikhous (Sardanapale). — d.
Assur-tanagbal. — O,e; 2e édition, supplément.

Troisième dynastie.

38.
Tuklati-pal-asar II.
(744-727).



Variantes :



Lectures proposées :
Tiglath-pilèser. — R,a.

Tiglath-pileser. — H, a.
Tiglatpileser IV. — O, a.
Tiglath-pileser (Tigulti-pal-Tsira). — R, b.
Tiglat-palli-tsihr. — O, b.
Tiglatpileser IV. — O, c.
Tiglath-pileser II. — R, c.
Tukulti-pal-zara II. — S.
Teglathphalasar. — O, e.
Teglathphalasar II. — L.

Transcription biblique :
תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר.

39.

Šalmanu-ašir VI.
(727-722).

𒀭𒈬𒀀𒋗𒄭𒊹.

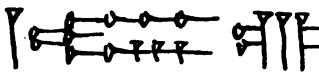
Lectures proposées :
Salmanasar IV. — O, a.
Salmanassar V. — O, c.
Shalmaneser IV. — R, c.
Sallimmanu-ašur IV. — S.
Salman-asir. — O, e.
Salmanassar VI. — L.

Transcription biblique :
שַׁלְמַנְאֶסֶר

Quatrième dynastie.

40.

Šar-yukin.
(721-704).



Variantes :

Lectures proposées :

Sargon. — R, a.
Sargon. — H, a.
Sargon (Sar-gina). — O, a et b.
Sargon (Sar-gina). — R, b.
Sargon (Sarkin). — O, c.
Sargon. — R, c.
Sargina. — S.
Sargon (Sar-yukin). — O, e.
Saryukin. — d.
Sar-kayan. — Oppert, Inscriptions de Dour-Sarkayan.

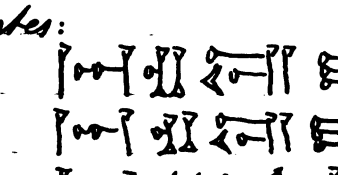
Transcription biblique :

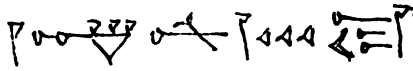
סַרְגֹּן.

44.

Šin-axē-irib (704-681).

Variantes :





Lectures proposées :

De fort bonne heure ce nom a été reconnu par Hincks comme celui du fameux Sennachérib, avant que l'état de la science ne permît de l'analyser. Quant à son analyse et à sa transcription grammaticale exacte, elle a été fixée un peu plus tard, mais encore assez tôt, car nous avons déjà :

Sin-akhi-irba. — R, b.

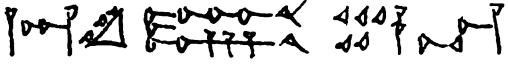
Sin-aḫi-irib. — O, b.

Transcription biblique : סַנְחֵרִיב.

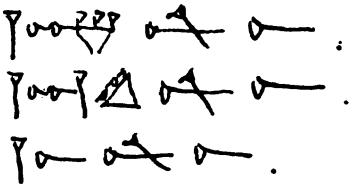
42.

Assur-aḫ-idin.

(680-667).

Caractère archaïque : . Caractère moderne :  .

Variantes :



Lectures proposées :

Ce nom a été également identifié dès avant d'être analysé. Pour la lecture précise nous trouvons déjà.

Assur-akh-idina. — R, b.

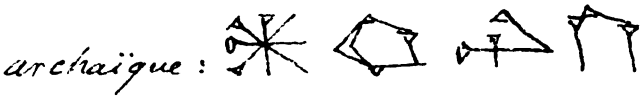
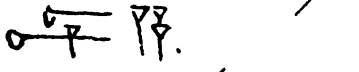
Asur-ah-iddin. — O, b.

Transcription biblique :

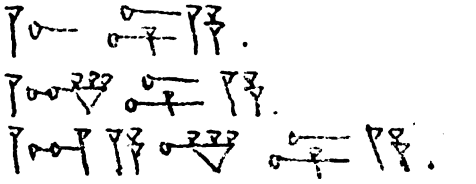
אֲסַר חַדּוֹן

43.

Aššur-bani-pal.
(667-647).

Caractère archaïque :  . Caractère moderne :  .

Variantes :

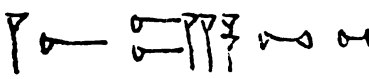


Lectures proposées :

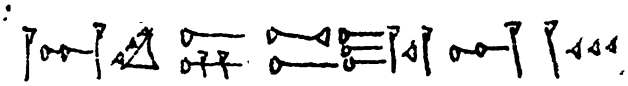
Sardanapalus III. — R, a.
Ashurakhbal — H, a.
Sardanapale V. — O, a.
Assur-bani-pal II. — R, b.
Sardanapale V (Assur-iddanna-palia). — O, b.
Ashur-banipal. — R, c.
Assur-bani-pal. — S.
Assur-ban-habal (Sardanapale VI). — O, c.
Assourbanipal. — L.

44.

Aššur-edil-ilāni.
(647-625)

 .

Variante :



Lectures proposées :

Assur-emit-ili. — R, b.
Asur-dan-ilan. — O, b.
Assur-idil-il III. — O, c.
Ashur-emid-ilin. — R, c.

Assour-idil-ilani. — O, d.
Assur-ebil-ili-Kain. — S.
Assur-edil-ilāni. — O, e.
Assouredilili III. — d.

Je dois prévenir encore une fois, en finissant, le lecteur que la synonymie de cet essai de Canon royal est uniquement destinée à établir la coïncidence avec les autres listes des monarques assyriens et babyloniens précédemment publiées, et à mettre les commençants à même de se servir sans difficulté des travaux remontant à une date un peu ancienne. Mais je n'ai aucunement prétendu y aborder les questions de priorité, toujours si délicates dans les sciences, et encore plus difficiles dans nos études assyriologiques, où il est arrivé bien des fois que la même découverte a été faite simultanément par plusieurs savants travaillant loin les uns des autres et d'une manière tout à fait indépendante. Je n'ai donc pas cherché à établir à qui revenait l'honneur de la première lecture de tel ou tel nom royal, car souvent cette lecture a été donnée pour la première fois dans une dissertation séparée, dans un rapide article de journal ou dans une étiquette de Musée. Je me suis borné à enregistrer les formes contenues dans les principales listes qui sont à la disposition habituelle et constante des travailleurs.

Supplément.

Paris, 20 juillet 1871.

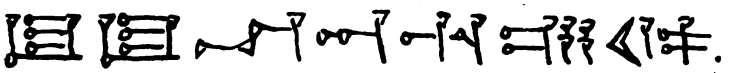
Les désastres successifs de la guerre étrangère et de la guerre civile ne nous ont pas permis de connaître assez tôt les précieux documents historiques du Musée Britannique, longtemps ignorés du public européen, qui ont été compris par sir Henry Rawlinson et son nouveau collaborateur M. George Smith dans le tome III des Cuneiform inscriptions of Western Asia. Bien que publié à Londres à la fin de 1870, ce volume vient seulement d'arriver il y a quelques jours à Paris. Je m'empresse d'en extraire les additions et les corrections que ces documents nouveaux apportent à mon essai de Canon des rois de Babylone et d'Assyrie.

Rois de Chaldée et de Babylone.

15.

Kudur-Mabuk.

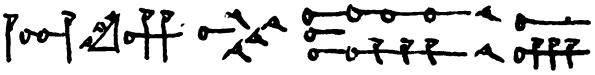
Variante :



49 bis.

Bin-šum-naṣir.

Variante :



On pourrait lire aussi Bin-labar-naṣir.

Ce souverain de Babylone était contemporain des deux rois d'Assyrie associés Aššur-nasara et Nabu-dan : voy. dans le Supplément aux rois assyriens les n^os

4 bis et 4 ter. Je le regarde comme appartenant à la fin de la Quatrième dy-
-nastie.

49 ter.

Bel-šum-nașir.

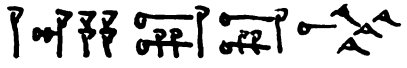
On peut lire aussi Bel-labar-nașir.

L'étroite analogie de composition du nom me porte à classer ce roi tout auprès du précédent.

55.

Zagar-šum-iddin.

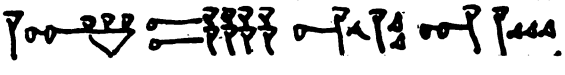
Variante :



92.

Aššur-edil-ilāni.

Variante :



Rois
d'Assyrie.

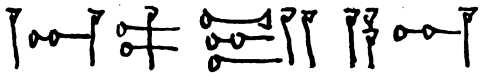
---

4 bis.

Aššur-narara.

4 ter.

Nabu-dan.



Ces deux rois se présentent à nous dans un document comme régnant ensemble par association et contemporains du babylonien Bin-šum-nâṣir. Ils appartiennent certainement à la première dynastie royale de l'Assyrie, et tout me paraît les caractériser comme les plus anciens princes que nous connaissions de cette dynastie.

10.

Bin-nirari I.er

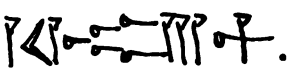
C'est la lecture qu'il faut adopter définitivement au lieu de Bin-lixxuš: voy. le n.° 28. — De même, au lieu de Bel-lixxuš, le nom du n.° 8 doit être lu:

Bel-nirari.

13.

Tuklati-Samdan I.er

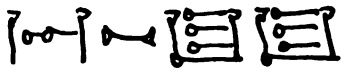
Variante:



14.

Bel-kudur-uṣur.

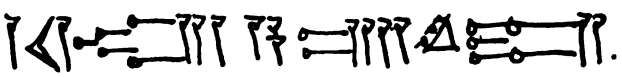
Variante:



18.

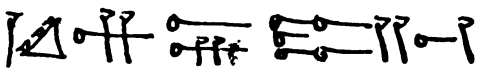
Tuklati-pal-ašar I.er

Variante:



28.

Bin-nirari II.

Variante :  .

Cette précieuse variante, purement phonétique, décide définitivement la question de la lecture de l'idéogramme complexe , que je croyais encore devoir rendre par ~~Lixxuš~~.

34

Bin-nirari III.

Lecture à adopter désormais au lieu de ~~Bin-Lixxuš~~ III.

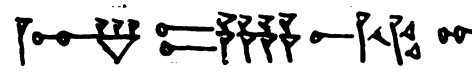
37.

Aššur-nirari.

Lecture à substituer à celle d'~~Aššur-Lixxuš~~.

44.

Aššur-ahi-iláni.

Variante :  .

LETTRES ASSYRIOLOGIQUES.

LETTRES ASSYRIOLOGIQUES ET EPIGRAPHIQUES
sur l'histoire & les Antiquités
de l'Asie antérieure

par

FRANÇOIS LENORMANT

Associé Correspondant de l'Académie Royale de Belgique,
de l'Académie Pontificale d'Archéologie.
de l'Institut de Correspondance Archéologique de Rome.
de l'Institut National Genevois.
de l'Académie de Stanislas de Nancy,
Membre de la Société Asiatique de Paris.
etc. etc. etc.

TOME 2.

PARIS

1872.

Lith. Barousse, C.ie du C.es 12, Paris.

QUATRIÈME LETTRE.

SUR L'INSCRIPTION DÉDICATOIRE HIMYARITIQUE DU TEMPLE DU DIEU YAT'Â À ABIAN PRÈS ADEN.

A M. JOSEPH HALEVY

Paris, 24 décembre 1871.

Monsieur,

Il y a juste un an, arrivant de votre grand et périlleux voyage au Yémen, de ce voyage qui restera si merveilleusement fécond pour la science, vous trouviez notre pays envahi, Paris investi, l'existence même de la France menacée de la manière la plus grave, et vous deviez attendre, pour pouvoir faire connaître les résultats de vos explorations au grand corps savant qui vous avait confié une mission remplie par vous au-delà de toutes les espérances, que les fureurs de la guerre eussent cessé leur cours. Pendant ce temps, resté dans notre cher Paris, à qui les efforts de la basse jalousie de ceux qui n'ont pas su suivre son exemple ne parviendront pas à enlever la gloire de ses sacrifices et de sa résistance, j'avais quitté le métier de savant pour celui de soldat. A pareil jour, remis à peine d'une blessure, dans la neige jusqu'aux genoux par quinze degrés de froid, j'étais de grand-garde aux tranchées de Vitry, l'âme profondément oppressée et ressentant une douleur particulièrement poignante toutes les fois qu'une bouffée de vent m'apportait des lignes prussiennes le bruit des cris de joie par lesquels des barbares ivres de leur triomphe célébraient la nuit de Noël sur notre propre sol et insultaient à nos malheurs. Je causais tristement avec mon ami Albert Dumont, devenu mon compagnon d'armes de mon collègue en archéologie, et nous nous demandions quand nous pourrions reprendre ces études pacifiques qui nous sont si chères et auxquelles nous avons l'un et l'autre consacré notre vie.

Mon souvenir se reporte involontairement à cette lugubre soirée de Noël aujourd'hui que je me retrouve après une année tranquillement installé dans mon cabinet, au milieu de mes livres, ces vieux amis échappés à la Commune comme à la guerre étrangère, travaillant auprès d'un bon feu et jouissant de toutes ces douceurs du home qu'on n'apprécie suffisamment

qu'après en avoir été privé. Je reprends ce soir la suite des lettres que j'ai commencé à publier, et c'est à vous que j'adresse la première, car elle aura pour sujet une branche de l'antiquité sémitique à laquelle votre nom sera désormais attaché d'une manière ineffaçable et que vos belles découvertes vont renouveler presque entièrement. J'ai peut-être tort de l'insérer dans cette publication, car ce n'est point une lettre assyriologique. Mais j'espère que les personnes qui voudront bien me lire consentiront à m'excuser, car toutes les parties de l'archéologie sémitique se tiennent étroitement, il est difficile d'en aborder une sans toucher les autres, et d'ailleurs, en ce qui est de certaines institutions, les monuments du Yémen et de l'Assyrie peuvent mutuellement s'éclairer d'une manière heureuse.

Vous vous étonnerez sans doute que je n'attende pas la publication de votre prodigieuse moisson épigraphique pour revenir à cette étude des textes himyarites dont je m'étais occupé il y a quelques années. Mais c'est précisément parceque votre publication va changer la face d'une telle étude, en fournissant des secours inattendus, qu'il est assez naturel que ceux qui ont consacré antérieurement de longues recherches à ce sujet difficile tiennent à prendre date et à bien établir le point où ils en étaient parvenus à l'aide seule du petit nombre de monuments connus jusqu'à présent et des copies si imparfaites de beaucoup d'entre eux. Il est bon d'ailleurs de compléter maintenant le bilan de ce que l'on possédait avant vous en fait de textes himyaritiques.

L'inscription dont je veux aujourd'hui vous entretenir est la plus étendue parmi les six qu'en 1866 M. Gauldraud, chirurgien de la marine, releva dans les ruines d'Abîân près d'Aden et dont il a bien voulu me communiquer les copies en 1867. En même temps qu'il les dessinait sur son carnet de voyage, l'officier distingué du service sanitaire de notre marine qui a su rendre son passage à Aden si profitable à la science en rapportait une septième en original à Paris, où elle est aujourd'hui possédée par M. Bonnetty. Je l'ai publiée en 1867 dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, ainsi que quatre des textes seulement copiés, les plus courts et les plus faciles à interpréter. Une cinquième ne présentait

pas non plus de sérieuses difficultés, et j'aurai l'occasion de la faire figurer dans cette lettre. Quant à celle qui en est le sujet principal, le déchiffrement et l'interprétation en paraissaient tout à fait désespérés au premier abord. Il m'a fallu une attentive et patiente étude pour en rétablir le texte d'une manière satisfaisante, et que je crois certaine. J'ai eu l'honneur de soumettre cette restitution à l'Académie des Inscriptions dans les premiers mois de 1868, et le texte ainsi rétabli a paru alors transcrit en lettres hébraïques avec une traduction dans les Comptes-rendus de l'Académie. Mais ce n'était pas assez. Il était tout à fait nécessaire de publier la copie même, telle que je l'avais reçue, afin de permettre aux érudits compétents de prononcer sur la valeur de mes restitutions; il était nécessaire de justifier celles-ci et ma traduction par un commentaire ad verbum, enfin d'y joindre les observations mythologiques et historiques qu'appelle le monument. C'est ce que je vais faire.

L'inscription compte quinze lignes. C'est sans contredit un des monuments les plus étendus et les plus précieux de la vieille épigraphie nationale du Yémen. La nature en est religieuse; elle a trait à la dédicace d'un temple élevé dans la localité même d'Abian en l'honneur de la déesse Yat'a dont les textes épigraphiques copiés ou rapportés en original par M. Gauldrand ont révélé l'existence, ainsi qu'aux offrandes qui y ont été faites.

Je donne au revers de cette page le fac-similé de la copie que j'ai entre les mains.

En suivant servilement cette copie la transcription est:

עבדש·שם אשל· שרישׁ בעלן
תבע שרחבאל·לך שבא עאחחע
מרתדם יי מלך בנע עאל עבד
עיני מלכי שבא לנאע בית יתע·
עבניע מדבחת יתעם ביעם נת ב-
חרת ש·חעלי בן אלשרח בן שמ-
חעלי חל דת עיחמע יתעם במשאל-
בדת חעפיחמע יתעם עיחעפין ד-
ן תובאחע עחיניע יתעם דעדן שי-

ᛋᚴᚬᚱᛘᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚮᚠᚴᚢᚾᛅᚱᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚴᚬᚱᛘᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᛋᚮᚠᚱᛅᚾᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚢᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚢᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚢᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚢᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚢᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚢᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚢᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚢᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚢᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫
ᚢᛁᚦᚱᛁᚾᚴᛅᛚᛅᛏᛁᚾᚢᛋᛏᚱᛁᚮᚱᚢᛘ᛫

ח.ו עשפתחמע אדנת דחכ עברר כ-
תם ערי לעפיחמע ועפי חלרן עדן
עביתנחן אבינם עאבעלחע עמלכחמע
עשעדחמע בעתתר עכחעבש עבאל.יח ע-
ביתעם עבדתחמי עבדתבעדנ עבאל-
חי עבאלחתי חלרן עדן

Cette leçon est tout simplement impossible et ne peut fournir aucun sens raisonnable. Mais dès le premier coup d'œil on reconnaît que la copie renferme de nombreuses fautes. Une étude approfondie permet même au bout de quelque temps d'en reconnaître la nature et de les corriger avec certitude. Ces fautes tiennent en effet à quelques confusions de lettres aux formes voisines, qui se reproduisent constamment et avec une grande régularité dans tout le cours de l'inscription. Ce sont :

1° Celle de 𐤔 et de 𐤑, 𐤕 et 𐤈, deux valeurs pour lesquelles on ne trouve qu'une seule figure, 𐤕 ;

2° Celle de 𐤇 et de 𐤄, 𐤇 et 𐤆, représentés par le même signe, 𐤇 ;

3° Celle de 𐤏 et de 𐤐, 𐤏 et 𐤏, que nous avons déjà notée antérieurement dans les trois copies d'inscriptions funéraires rapportées par M. Gauldrand ;

4° Celle de 𐤉 et de 𐤉, 𐤏 et 𐤎, articulations absolument différentes pour lesquelles la copie n'offre qu'un tracé unique, 𐤏 ; il y a pourtant un espacement reproduit dans le premier mot de la ligne 10 ;

5° Enfin celle de 𐤋 et de 𐤂, 𐤋 et 𐤃.

De plus, dans un certain nombre d'endroits, le 𐤔 a été tracé d'une manière incomplète, Σ pour 𐤔.

Me basant sur ces remarques, dont vous reconnaîtrez, je crois, la justesse, je propose de restituer de la façon suivante le texte de la longue inscription qui fait l'objet de cette lettre :

עבדשמשם אצלם שריש בעלן
תבע שרחבאל מלך שבא ואחהו
מרתדם קני מלך בנו ואל עבד
וקני מלכי שבא גנאו בית יתעם
ובנין מדבחת יתעם ביום נף כ-

חרת שמהעלי בן אלשרח בן שמ-
העלי חג דת וקהמו יתעם במשאל-
ם בדת הופיהמו יתעם ויהופין ד-
ן תנבאהו וקניו יתעם דעדן שי-
מהמו ושפתהמו אדנת דהב ולרר כ-
תם וורק לופיהמו וופי הגרן עדן
וביתנהן אבינם ואבעלהו ומלכהמו
ושעדהמו בעתתר ובהובש ובאלמקה ו-
ביתעם וכדתחמים ובדתבעדנם ובאל-
הי ובאלהתי הגרן עדן

Je traduis :

« Abd-Schams Asslam, eunuque de notre seigneur le
« tobbâ Schourahbil, roi de Saba, et son frère Mart'ad, esclave du roi, fils
« de Wal, serviteur et esclave des rois de Saba, ont consacré le temple de Yat'â
« et ont construit un autel de sacrifices à Yat'â, dans le jour de Nouf, dans
« l'année de Samahâli fils de Haschark fils de Samahâli, parce que Yat'â
« les a épaucés conformément à leur prière, parce que Yat'â les a préservés —
« et il maintiendra cette promesse qu'il a faite. — Et ils ont offert à Yat'â
« seigneur de Âden leur présent et leur offrande, un poids d'or et d'argent,
« de métal en lingots et d'espèces monnayées, pour leur propre salut et le salut
« de notre ville de Âden, de notre château ici présent de Abian, de ses seigneurs
« et de leur roi, ainsi que pour leur heureuse fortune. Au nom de Ât'tor, au
« nom de Haoubas, au nom de Il-magah, au nom de Yat'â, au nom de Dhat-
« Hhami, au nom de Dhat-Bâdan, et au nom des dieux et déesses de notre
« cité de Âden. »

Je passe maintenant à l'analyse verbale qui me permettra de justifier ce rétablissement du texte.

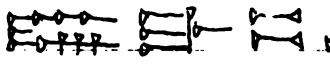
Ligne 1. עבדשמשם. Ce nom, qui signifie « le serviteur de la déesse Soleil, » se lit également, écrit de même et aussi avec la mimmation finale, comme celui de l'auteur de la dédicace, en tête d'une des tables de bronze de Âmran conservées au Musée Britannique (pl. IX, n° 13 de l'édition anglaise).

pl. IX du mémoire d'Osiander). Des listes des rois du Yémen nous offrent deux princes de ce nom, Abd-Schams-Saba, fils de Yaschdjob, l'un des premiers rois de la dynastie gahtanide, qui acheva de détruire les restes des Adites ou Sabéens Kouschites, réfugiés dans le Hadhramaut (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes avant l'islamisme, t. I, p. 41 et 52), et Abd-Schams fils de Wathic, l'un des derniers souverains de la même dynastie, que l'on donne comme auteur de la seconde race royale, celle des Himyarites (Caussin de Perceval, t. I, p. 60). Le nom était aussi en usage chez les Arabes proprement dits avant Mahomet (Ibn Dourayd, p. 51 et 197), et parmi les anciens Koreyschites nous rencontrons un Abd-Schams fils de Abd-Manâf (Ibn-Dourayd, p. 45, 97 et 103).

□ץלע. Voici un lagab (لقب) ou surnom que l'on retrouve dans une des tables du Musée Britannique (pl. VII, n° 10 de l'édition anglaise; pl. V du mémoire d'Osiander). Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 179) y considère le □ final comme radical et en rapproche le nom inexpliqué صلعى, cité par Ibn-Dourayd (p. 293); en ce cas, l'étymologie serait à en chercher dans l'arabe اصلم, « l'homme aux oreilles coupées » ou « aux très petites oreilles, » ou bien dans صلم, vir fortis. M. le docteur A. Lévy (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 180, en note) préfère ne voir dans la dernière lettre qu'un simple signe de mimmation finale et isoler comme radical ץלע, qui est aussi un nom propre dans le premier livre des Paralipomènes (VIII, 37, et IX, 43) et dont la signification est fournie par l'adjectif ץלע, employé une seule fois dans la Bible (Exod. XXIV, 11) et existant également en arabe, اصيل, radicatus, ex antigua stirpe oriundus, nobilis. Le sens admis par Osiander convient mieux pour le surnom d'un personnage d'origine et de condition servile.

שרש. Ce mot, sur la lecture duquel il n'y a pas d'hésitation possible, est nouveau; aucune inscription du Yémen ne l'a encore fourni. Mais je ne crois pas qu'il y ait deux manières de l'expliquer. C'est l'hébreu סרס, le syriaque ܣܪܝܣ, l'arabe سريس, « eunuque, » dérivé d'un radical qui n'existe qu'en chaldaïque, סרס, et en syriaque, ܣܪܣ, castravit, mais qui doit être rapproché

à l'origine de l'hébreu סרס, *eradicavit, exstirpavit*. On s'étonnera peut-être de voir un personnage s'attribuer ainsi à lui-même le titre d'eunuque, mais dans les vieilles royautés de l'Asie on n'en rougissait pas plus qu'on n'en rougit encore aujourd'hui à la Cour du Sultan de Constantinople. Ces êtres dégradés étaient de grands personnages, qui remplissaient les plus hautes fonctions auprès de la personne du souverain, qui souvent même gouvernaient des provinces et quelquefois, comme encore plus tard Narsès sous les empereurs de Byzance, étaient placés à la tête des armées. Sur un cylindre à légende araméenne, qui fait partie des collections du Musée Britannique et a été publié par M. le général Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser. t. I, p. 232), ainsi que par M. le comte de Vogüé (*Mélanges d'archéologie orientale*, pl. VI, 1° 24), nous voyons un officier de la cour de Babylone s'intituler ainsi סרסא, «eunuque.»

A Ninive, le chef des eunuques était un des premiers parmi les grands personnages de l'Etat, comme à Stamboul le Kislar-aga. Quand la Bible (*II Reg.* XVIII, 17) raconte la sommation que le monarque assyrien Šin-aḫê-iriba adressa à Jérusalem, il la fait porter par רב-סריס, תרתן et רב-שקה, c'est à dire par le généralissime des armées assyriennes, turtannu, le chef des eunuques et l'officier supérieur de l'ordre militaire appelé dans les textes cunéiformes rab-šaḳê, «chef des capitaines» (*W. A. I.* ii, 34, 4, l. 34; 67, l. 66). Dans le roulement régulier de fonctions en rapport avec le rang hiérarchique des personnages qui jusqu'au règne de Tuklati-pal-ašar II déterminait l'ordre des éponymies (*W. A. I.* ii, 52, 1), le chef des eunuques, désigné d'ordinaire dans les inscriptions cunéiformes par l'expression idéographique  , donnait son nom à la troisième année du règne, la première portant le nom du roi et la seconde celui du turtannu. Il était donc le second personnage de la cour, et c'est en effet le rang que lui donne, immédiatement après le turtannu, la tablette du Musée Britannique contenant le fragment d'une liste générale des offices (*W. A. I.* ii, 31, 4). Dans le livre de Daniel (I, 3; V, 7) le שר הסריסים ou רב הסריסים de Babylone dirige l'éducation des enfants du service royal, comme encore de nos jours le Kislar-aga est en possession de la surveillance et de la direction des itchoglans de

la cour ottomane. Au reste, le mot qui dans la langue parlée de l'Assyrie correspondait à l'idéogramme complexe d'« eunuque, » ne paraît pas avoir été סרים mais qésir, קצר, ce dernier mot dérive de la racine קצר et a donc exactement le même sens que celui que nous avons relevé dans les autres idiomes sémitiques.

ינעכ. Nous avons ici une de ces constructions par simple apposition qui affectionnait si particulièrement la syntaxe de la langue des Sabéens du Yémen. Il n'est, du reste, besoin d'entrer dans aucune explication développée : le suffixe de la première personne du pluriel ן est bien connu dans l'himyarite comme dans tous les autres idiomes de la famille sémitique. L'emploi du mot יע comme en hébreu, dans les sens de « seigneur » et de « propriétaire, » est signalé par les auteurs arabes comme une des particularités caractéristiques du langage du Yémen et s'est conservé chez les habitants actuels. Les inscriptions en offrent de nombreux exemples.

Je ferai seulement remarquer ici, une fois pour toutes, que dans les formules dédicatoires de l'antique épigraphie nationale du Yémen, la parole est constamment censée appartenir aux habitants du lieu où l'offrande est faite. C'est à eux que s'applique la première personne du pluriel, tandis que l'auteur de la dédicace est toujours désigné à la troisième personne.

Ligne 2. תבע. Voici la première fois que le fameux titre des souverains du Yémen de la dynastie proprement himyarite, בן, se présente dans les monuments. Jusqu'à présent on ne l'avait encore rencontré que comme un des éléments composant le nom propre תבעכרב, « celui que le tebbâ fortifie, rend puissant » (Fresnel, n° 56, cf. Osiander, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. X, p. 57). On sait que ce titre, dont l'étymologie est encore fort douteuse, n'a jamais été porté que par les rois de la seconde dynastie arabe du Yémen, par les successeurs de Hârith-er-râïsch, et même n'appartenait pas à tous, mais seulement à ceux qui réunissaient sous leur sceptre, au Yémen proprement dit, le Hadhramaut, le pays de Schihr, et les autres provinces comprises sous le nom général d'Arabie Heureuse (Caussin de Perceval, t. I, p. 64).

שרחבאל Je remets à la fin de cette lettre les importantes questions historiques que soulève la mention que nous avons ici du roi Schourahbil, dont le nom figure dans les listes des souverains du Yémen fournies par les historiens musulmans.

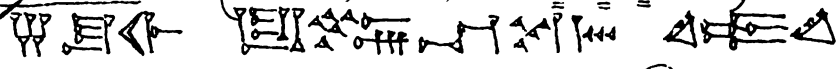
מלך שבא C'est à Fresnel qu'appartient l'honneur d'avoir lu le premier ce titre officiel et constant des souverains qui régnaient d'abord à Maraba, puis plus tard à Zhafar et à Sanâa. On trouve des mentions de « rois de Saba » dans deux des textes épigraphiques du recueil de Fresnel (n^os 65 et 54), ainsi que dans une inscription de Mareb actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 33 de l'édition anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Osiander). Pour une époque de plusieurs siècles plus récente, la grande inscription de Hisn-Ghorab, copiée par Wellsted, parle à la ligne 9, ainsi que l'a constaté depuis longtemps déjà Roediger, du « roi de Himyar et des princes ses vassaux (قيل) », מלך חמי֯ ורם ואקולהן. Mais tout semble indiquer que cette dernière inscription appartient aux temps où les princes du Yémen étaient soumis à la suzeraineté d'un monarque étranger, soit le Nédjaschi d'Abyssinie, soit plutôt encore le roi Sassanide de la Perse. Au temps de la pleine indépendance et du grand éclat de l'empire yamanite, le titre officiel et invariable de ces princes était « roi de Saba. » C'est le titre que, pour un âge bien plus reculé, donne toujours la Bible, quand elle parle de la « reine de Saba, » מַלְכַּת שְׁבָא (I Reg. X), ou des « rois de Saba, » מַלְכֵי שְׁבָא de prince que l'assyrien Sar-kinu mentionne à la l. 27 de l'inscription de ses Fastes comme lui ayant envoyé un tribut, est aussi appelé « le Sabéen, » saba'ai, [cuneiform] (voy. ce que j'en ai dit dans la Revue Orientale de mars 1869).

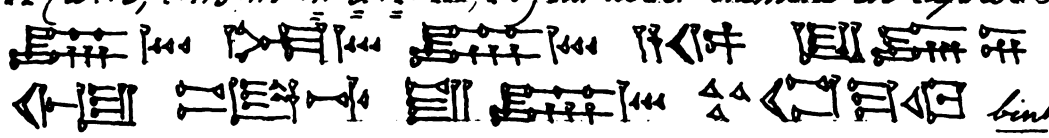
L'épigraphie himyaritique nous fournit encore des mentions de rois de quelques contrées voisines. Le dédicateur d'une des tables de bronze de Amran, actuellement au Musée Britannique (pl. V, n° 6 de l'édition anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Osiander), est qualifié d'« esclave du roi de Hadhramaut, » קני מלך חצרמת. Dans l'inscription de Mareb qui porte le n° 32 dans la publication de Fresnel, un personnage dont le nom est détruit, qui est fils de

Âmaman et fait une offrande à Ttcombas et à Il-Magah (הקני הוכש ואל-מקה), reçoit l'épithète de roi de la contrée, d'ailleurs inconnue, de Arbâ, מלך ארבעם.

ואחיהו. Le mot אח, « frère, » est bien connu maintenant par les tables de bronze de Âmran, où le plus souvent la dédicace est faite par un personnage et son frère, אחיהו, ou ses frères, אחי'הו; c'est d'après ces monuments que j'ai ici établi la véritable leçon. La suffixe de la troisième personne du singulier, הו, a été reconnu par Osiander dès sa première étude; dans la copie de notre inscription par M. Gauldraud, il est constamment remplacé par חע, en vertu de deux des confusions de lettres que j'ai indiquées plus haut. Mais partout il est facile, malgré cette faute, de le reconnaître et de le rétablir.

Ligne 3. מרתדם. Ce nom de Martad est un de ceux qui se rencontrent le plus fréquemment dans les inscriptions himyaritiques; les exemples en sont tellement multipliés que je ne saurais les énumérer tous. Un personnage ainsi dénommé se remarque aussi dans la liste des rois de la dynastie proprement himyarite (Caussin de Perceval, t. I, p. 111). Le Qamoûs traduit cette appellation par الرجل الكريم, « homme magnanime, noble. » Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 162) a cherché à en établir l'étymologie. Les בנו מרתדם étaient une grande tribu qui formait la population de Âmran (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 267 et suiv.).

קני מלך. Nous venons de voir tout à l'heure que dans une des tables de bronze de Âmran, conservées au Musée Britannique, l'auteur de la dédicace est désigné de la même manière comme « קנ' du roi de Hadhramaut. » Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 239) a très bien reconnu dans ce mot l'éthiopien ቀኛይ, servus, famulus. L'assyrien connaît également le même mot. Ainsi Tuklati-pal-asar I^er (Prisme, col. 2, l. 51; W. A. I. 2, 10) dit avoir repris dans une de ses guerres  V šuši ginnate birri, « cinq soixantaines (300) d'esclaves fugitives. » Dans la tablette K 2825 du Musée Britannique (Smith, History of Assurbanipal, p. 196) l'ammarite

le roi fugitif d'Elam, débarque sur la côte de la Basse Chaldée avec plusieurs princes ses parents et *illi XVII ginišu zir bit abišu*, « avec dix-sept esclaves, nés dans la maison de son père » (voy. le passage parallèle de la tablette K 1457 dans Smith, *History of Assurbanipal*, p. 192). Lors du pillage de Sase, *Aššur-bani-pal* dans son prisme A (col. 6, l. 113-115 : *W. A. I.* III, 22) dit avoir emmené en captivité  *binti šarri aššati šarri adi ginni mazriti ana arkuti ša šarri Elama*, « les filles de rois et les épouses royales, avec les esclaves de premier et de second rang des rois d'Elam. »

Mais cette acception du קנ׳ himyaritique n'est que secondaire, le sens premier et plus général est celui de « possession, bien, propriété, » dont l'épigraphie yamanite nous offre de nombreux exemples :

1°. Fresnel, n° 11, ligne 2 : קניהו, « sa propriété. »

2°. Fresnel, n° 56, ligne 1 (6) : וקניהו וכל אנחלהו, « et son bien et toutes ses possessions » (hébreu נחל, *possedit*; arabe نحل, *largitus fuit, concessit*).

3°. Table de bronze de Âmran (pl. IX, n° 13 de l'édition anglaise ; pl. IX du mémoire d'Osiander), lignes 7 et 8 : קניהמו .... ביתהמו, « leur maison .... et leur propriété. »

4°. Table de bronze de Âmran (pl. XIII, n° 26 de l'édition anglaise ; pl. XXII, b, du mémoire d'Osiander), lignes 4-6 : לופיהמו ווף׳ אקניהמו דקניו ויקנינן, « pour leur propre conservation (nous trouverons ce mot un peu plus loin dans la suite de notre inscription, et alors nous l'étudierons et l'analyserons) et pour la conservation de leurs biens, qu'ils possèdent et qu'ils posséderont. »

Dans l'inscription même où se lit le titre de קני מלך חצמת, nous trouvons aussi lignes 6 et 7 : וולדש וקניש, « et sa race (arabe ولد) et son bien[1]. »

---

(1) L'inscription est écrite dans le dialecte particulier du Hadhramaut, où les suffixes de la troisième personne sont :

יהב, ainsi employé est le substantif verbal ou infinitif de la première forme de ce verbe יהב, possedit, dont la quatrième forme, causative אהיב, se trouve si constamment mise en usage dans toutes les formules d'offrande religieuse que présente l'épigraphie himyaritique.

Des exemples empruntés à d'autres monuments, que je viens de citer, suffisent, je crois, une fois que l'on a constaté les confusions constantes de lettres voisines comme figures qu'offre la copie de M. Gauldrand, pour justifier ma restitution יהב, au lieu de יה, qui ne donnerait ici aucun sens raisonnable.

---

singulier ש, au lieu de זה de l'himyarite,
pluriel שמו " זמו "
Ces deux formes ont une frappante analogie avec les pronoms assyriens 𒋗 šu et 𒋗𒌨 šunu, que nous retrouvons encore sous les formes šâ et šapi dans la langue des Gallas de l'Abyssinie, rattachée à la souche sémitique par M. d'Abbadie (Journal asiatique, avril 1839; juillet-aout 1843). Elles correspondent encore aux deux pronoms égyptiens 𓏏 su et 𓇋𓂝 sen. Ainsi l'himyarite proprement dit se rattache pour la forme des pronoms de la troisième personne au type le plus habituel des langues sémitiques, tandis que le dialecte du Hadhramaut était au nombre des idiomes qui y remplaçaient l'aspirée par une sifflante. L'égyptien est la seule langue qui offre à la fois les deux types, car nous y trouvons pour la troisième personne du singulier masculin le pronom 𓅱 w à côté du pronom 𓏏. Au reste, l'identité originaire des deux types est manifeste, car l'échange d'une aspirée et d'une sifflante est un des phénomènes phoniques qu'offrent le plus habituellement toutes les familles d'idiomes.

La formation de la voix causative des verbes en himyarite et en hadhramite est exactement parallèle à celle des pronoms de la troisième personne (voy. mon Essai sur un document mathématique chaldéen, notes, p. 25-27). En himyarite cette voix se forme par un ה préfixé, en même temps que le pronom est זה; en hadhramite elle se forme par un ש préfixé, en même temps que le pronom est ש. Il y a là une preuve décisive en faveur de l'identité première de ces deux modes de formation, que bien peu d'idiomes nous offrent ensemble et dont l'un a presque toujours étouffé

בנו. Les inscriptions du recueil de Fresnel ont depuis longtemps permis de reconnaître pour l'état construit du pluriel de בן, « fils, » les deux formes בנו et בני, et les tables de bronze de Âmran sont venues les confirmer pleinement sous ce rapport. La restitution בנו pour בנ est ici tellement manifeste et tellement indiquée par l'ensemble du texte qu'il n'est pas besoin de s'y arrêter longuement.

ואל. La copie porte עאל, qui est inadmissible. Mais le nom propre ואל, analogue à l'arabe وائل ainsi qu'aux ואל et ויל des inscriptions nabatéennes du Sinaï, est fourni déjà par les deux inscriptions n^os 2 et 53 de Fresnel, dont la première est identique au n° 2 des copies de Gattenden étudiées par Rœdiger. C'est le participe actif du verbe וול, effugit.

Lignes 3 et 4. עבד וקני מלכי שבא. Les tables de bronze de Âmran, conservées au Musée Britannique nous offrent un grand nombre d'exemples du mot עבד employé pour désigner le serviteur d'un homme, dans les formules où il est dit que l'offrande à Il-maqah est faite en faveur d'un personnage, de sa famille et de son serviteur, עבדהו, ou de ses serviteurs, עבדיהו. La nuance de signification entre ce mot et celui de קנ, qui se trouve ici en même temps, est facilement appréciable; עבד est proprement « le serviteur, » dans le sens général de ce mot, qui peut s'appliquer à un homme libre comme à un esclave; mais l'addition de קנ caractérise l'individu comme un esclave, qui est « la propriété » d'un autre personnage.

מלכי est l'état construit du pluriel de מלך (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 223) dont l'état absolu serait מלכן.

Abd-Schams et son frère Martʿad étaient, au commencement de l'inscription, qualifiés l'un d'eunuque et l'autre d'esclave d'un roi de Saba déter-

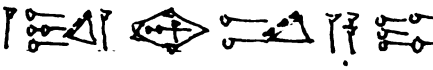
---

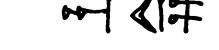
l'autre. C'est la confirmation de ce que disait à ce sujet M. Renan dans son remarquable mémoire sur le verbe sémitique, lu en 1868 devant la Société de linguistique de Paris et publié dans les Mémoires de cette société (t. I, p. 108).

-miné; leur pièce est maintenant appelé « serviteur et esclave des rois de Saba. » Il semble résulter de cette différence d'expression que Wal avait dû appartenir à plusieurs rois successivement. C'est ainsi que dans une inscription de Mareb, qui fait partie des collections du Musée Britannique (pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise, pl. XXXII du mémoire d'Osiander), le prince de sang royal Yatoul s'intitule בין מלכי שבא, « bain des rois de Saba, » probablement parce qu'il avait vécu sous plusieurs règnes en conservant le même titre; en effet le plus souvent dans les titres de ce genre, dont j'aurai à m'occuper plus loin avec détails, la mention du roi est faite au singulier, comme dans דרח מלך שבא, « dharah du roi de Saba » (Fresnel, n^os 31 et 55), et וחר מלך שבא, « Watr du roi de Saba » (Fresnel, n° 54).

ligne 4. גנאו בית יתעם. Voici, seulement avec le verbe au pluriel au lieu de l'avoir au singulier, la formule sacramentelle de consécration des temples, qu'offrent également les inscriptions n^os 9 et 10 du recueil de Fresnel. C'est à M. Ewald (Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 1843, p. 309) que revient le mérite d'en avoir déterminé le sens avec certitude. Le verbe גנא signifie « consacrer, » et se retrouve en ghez sous la forme קנא, d'où קנאי, nom qui désigne spécialement les prêtres des fausses dieux. Dans les inscriptions himyarites il s'applique surtout à la dédicace des temples.

Le dieu auquel est consacré l'édifice dont notre inscription relate la dédicace et en l'honneur duquel les offrandes sont faites, est Yat'â. L'auteur de l'inscription que possède M. Bonnelly (voy. mon travail sur ce texte dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 96-99), en faisant l'offrande de son troupeau (הקני רעת) dans le temple même où M. Gauldraud a copié le document qui nous occupe, se qualifie de עבד יתעם, « serviteur de Yat'â, » de la divinité du temple. עבד יתעם est un nom propre viril dans une inscription funéraire d'Abian que j'ai publiée (Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr. 1867, p. 257-259). La même appellation divine, réduite à ses éléments radicaux et dégagée de la mimmation, se présente à nous dans le nom propre d'homme יתעאנר que fournissent trois inscriptions de Fresnel (n^os 12, 13 et 14). Ce dernier nom est bien antique dans le Yémen, car je l'ai reconnu (Revue

orientale, mars 1869), sous la forme non altérée  Il'amara, dans le nom du roi de Saba que Šar-kinu l'assyrien cite comme son tributaire à la ligne 27 de ses Fastes. Je le traduis quem Yat'â sustulit, reconnaissant dans la seconde composante le radical אמר, qui ne s'emploie d'ordinaire en hébreu qu'avec le sens de dixit, mais dont Gesenius dit primaria significatio est efferendi, et qui produit en hébreu אמיר, caput, cacumen, en arabe أمير. Ce dernier radical se joint à d'autres noms de dieux dans les noms propres himyaritiques שמהאמר (Fresnel, n°56) et הלכאמר (Fresnel, n°54).

יתעם, et avec la mimmation יתעם, doit être, comme je l'ai déjà dit, en vertu de la transformation fréquente du ש de l'hébreu et des idiomes voisins en ת dans la langue du Yémen, rattaché à la racine ישע, liberatio, auxilium, salus, qui a pu d'une façon assez naturelle produire une appellation divine. A plusieurs reprises dans la Bible, Dieu est invoqué sous le titre de אלהי ישעי, Deus auxiliator meus (Psalm. XVIII, 47; XXV, 5; XXVII, 9; Mich. VII, 7; Is. XVII, 10). Yat'â est donc un dieu salutaris, auxiliator. Le panthéon chaldéo-assyrien nous présente un dieu dont le nom est exactement parallèle et d'une signification identique, bien que tiré d'une autre racine; c'est Šalmanu,  , l'une des formes de Nisroch.

Ligne 5: ובנין מדבחת יתעם. La restitution de la conjonction ו et du suffixe de la troisième personne du pluriel est si impérieusement commandée par la marche générale du texte qu'il n'y avait pas à hésiter à lire ובנין au lieu de עבנ'ע que porte la copie.

Le verbe בנה, aedificavit, hébreu בנה, arabe بنى, a été reconnu par Osiander dès ses premières recherches (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 37). Entre autres exemples je rappellerai ceux qu'on en trouve dans les n°s 15 et 29 du recueil de Fresnel.

Le substantif מדבחת s'offre à nous dans une inscription originaire de Mareb qui a été publiée dans le Journal de la Société Asiatique de Bombay (1844, pl. IV), ville où le monument a été transporté; voy. le commentaire que j'en ai donné dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 286–287. Le même mot se trouve aussi dans le n°51 de la publication de Fresnel.

C'est l'équivalent du chaldaïque מדבח, « autel de sacrifices. » La racine verbale d'où il dérive, דבח, sacrificavit, hébreu זבח, chaldaïque דבח, arabe ذبح, éthiopien ዘበሐ, se lit, ainsi que le substantif דבחם, sacrificium, sur une des tables de bronze de Âmran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander)

ביום נת. L'indication du jour sacré dans lequel a été faite la dédicace du temple de Il-maqah à Kharibat se lit dans les inscriptions n°s 9 et 10 du recueil de Fresnel: גנא בית אלמקה יום חע (voy. mon explication de cette dédicace dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 288-290). Celle du jour où une construction avait été élevée en l'honneur de Athtar est aussi notée dans un fragment d'inscription de Mareb (Fresnel, n° 15): בני יום דח. J'ai eu l'occasion de parler déjà de ce genre de formules dans le précédent travail auquel je viens de faire allusion. Ici nous trouvons une indication de la même nature, mais dans l'expression de laquelle la préposition ל, omise dans les autres exemples, est employée, ce qui rend la syntaxe de la phrase plus régulière.

Le nom de jour sacré fourni de cette manière par l'inscription d'Abian copiée par M. Gauldraud, נת, ne s'explique pas plus facilement que ceux qui se lisent dans les nos 9, 10 et 15 de Fresnel, חע et דח. Faut-il en conclure que les Sabéens désignaient leurs jours de fête par des noms signi-ficatifs à l'origine, mais qui avaient fini par devenir aussi rebelles à l'étymo-logie que les noms de mois communs aux Assyriens et aux Hébreux? Remar-quons cependant que Nouf ou Nâf, écrit ici défective נת, est un nom propre d'homme himyarite cité plusieurs fois par les auteurs arabes. Il faudrait peut-être en conséquence traduire « le jour de la fête de Nouf, » et voir ici un nouvel indice du culte des ancêtres divinisés que j'ai signalé dans un travail spécial (Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 302-305). Le culte, comme je l'ai montré, s'appliquait dans chaque famille à tous les ancêtres, et dans cette limite paraît avoir été exclusivement familial. Mais la divinisation des rois morts était générale dans tout le pays (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 258, et ce que j'ai dit dans

les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 98). De là les noms propres où un nom de roi entre comme élément composant à la place où se trouve d'ordinaire un nom de dieu, tels que עבדשרחבאל, formé avec l'appellation même du roi dont est datée notre inscription d'Abian, et עבדשמעלי. Nouf ou Naf serait donc un ancien roi divinisé, dont le culte aurait été assez établi pour avoir son jour de fête dans le calendrier, si l'on admettait l'explication que je propose pour le יום נף.

Lignes 5-7. בחרף שמעלי בן אלשרח בן שמעלי. Nous avons ici une de ces dates par éponymes sur lesquelles j'ai eu l'occasion d'appeler l'attention de l'Académie des Inscriptions (Comptes-rendus, 1867, p. 222-225). C'est la plus curieuse que l'on ait encore rencontrée, car c'est la première qui se trouve sur un monument où se lise en même temps un nom de roi. Elle confirme donc entièrement ce que j'ai dit du mécanisme de ce système de dates et le rapprochement que j'en ai fait avec celui des éponymies assyriennes. Je reviendrai, du reste, plus loin sur l'éponyme de notre inscription et sa place chronologique.

Le nom propre שמעלי est si bien connu, par un si grand nombre d'autres exemples, qu'il n'y avait pas moyen d'hésiter à le rétablir au lieu de שמחלי que fournit la copie de M. Gauldrand. Il signifie « celui que Samah élève » (sur le sens du radical עלי, voy. Oiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 56). Le dieu שמה est « l'élevé, le très-haut, » de la racine que l'arabe nous offre sous la forme سمو, et par conséquent fort analogue au עליון des Chananéens. Il est encore connu par les noms propres שמהכרב (1° Fresnel, n° 25; 2° Tables de bronze du Musée Britannique, pl. III, n° 4, pl. IX, n° 13 et pl. X, n° 15 de l'édition anglaise; pl. I, IX et XIII du mémoire d'Oiander), « celui que Samah fortifie, rend puissant, » et שמהאמר, « celui que Samah élève. »

Lignes 7 et 8. La phrase en présence de laquelle on se trouve à cet endroit de l'inscription est une phrase de formule

sacramentelle et pour ainsi dire stéréotypée, qui, avec quelques légères variantes et le second membre tantôt omis et tantôt conservé, se reproduit sur une grande partie des tables de bronze de Âmran, ainsi que dans une inscription du recueil de Fresnel. En voici tous les exemples; je désigne les tables du Musée Britannique au moyen des numéros d'ordre adoptés par Osiander dans son mémoire inséré au tome XIX du journal de la Société Asiatique allemande.

1°. Première table de Âmran (pl. III, n°4 de l'édition anglaise; pl. I du mémoire d'Osiander): חג דת וקהמו במשאלם ~ בדת הופיהמו אלמקה.

2°. Quatrième table de Âmran (pl. IV, n°5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander): חגן וקהמו במשאלהו אלמקה.

3°. Cinquième table de Âmran (pl. II, n°3 de la publication anglaise; pl. IV du mémoire d'Osiander): חגן וקהמו אלמקה ~ במש[א]לם.

4°. Septième table de Âmran (pl. IX, n° 14 de la publication anglaise; pl. VI du mémoire d'Osiander): חגן וקהו במשאלהו לקבל דת הופיהו.

5°. Neuvième table de Âmran (pl. VI, n°) de la publication anglaise; pl. VIII du mémoire d'Osiander): חגן וקהמו במשא-הו.

6°. Douzième table de Âmran (pl. VII, n°8 de l'édition anglaise; pl. XI du mémoire d'Osiander): בדת הופיהו במשאלהו.

7°. Seizième table de Âmran (pl. XII, n°20 de l'édition anglaise; pl. XVde mémoire d'Osiander): חגן וקהמו אלמקה במשא-להו.

8°. Dix-huitième table de Âmran (pl. XI, n°19 de la publication anglaise; pl. XVII d'Osiander): חגן וקהמו במשאלהו.

9°. Dix-neuvième table de Âmran (pl. XIII, n°23 de la publication anglaise; pl. XVIII d'Osiander): חגן וקהו במשאלהו.

10°. Vingt-et-unième table de Âmran (pl. XII, n°21 de la publication anglaise; pl. XX d'Osiander): חגן וקהו אלמקה במש-

אלהו.

11°. Vingt-quatrième table de Âmran (pl. XIV, n°28 de l'édition anglaise; pl. XXII a d'Osiander): חגן וקההו אלמקה במשאלהו בדת הופיהו.

12°. Vingt-cinquième table de Âmran (pl. XIII, n°26 de la publication anglaise; pl. XXII b d'Osiander): חגן ו[קההו] .....משם במש[אלהו].

13°. Inscription du temple de Il-maqah à Mareb (Fresnel, n°55, lignes 3 et 4): חגדת וקה אלמקה אלשרח במשאלם בדת הופיהו אלמקה.

Avec d'aussi nombreux exemples pour me guider, il était facile de rétablir le texte, altéré par quelques confusions de lettres dans la copie que j'avais sous les yeux: חג דת וקההמו יתעם במשאלם בדת הופי-המו יתעם.

Cette formule a été expliquée et analysée de la manière la plus complète par Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 165 et suiv.).

La conjonction חג דת, forme abrégée pour חגן דת, à la place de laquelle on trouve encore plus souvent le simple חגן, est exclusivement propre à l'himyarite, sous l'une et l'autre forme; mais le sens en ressort indubitable des inscriptions. חגן, comme l'a vu Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 250), dérive du radical qui existe en hébreu sous la double forme חוג et חגג, in gyrum circumactus est, en arabe sous la forme ḥâdja et en syriaque sous la forme ḥâgâ, avec le même sens. חגן דת ou חג דת est donc l'exact équivalent du latin idcirco.

Le verbe וקה se trouve en arabe sous la forme وعى avec le sens de dicto audiens fuit. Dans nos inscriptions il a manifestement celui de expandivit. On le voit à l'aoriste dans la ligne 15 de la quatrième table de Âmran (pl. IV, n°5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander), dans l'expression ד'יקהן, «ce qu'il (Il-maqah) épanchera.» Au subjonctif ou optatif il entre comme premier élément dans la composition du nom propre himyarite יקהמלך, «que le roi l'épanche.»

משאל est avec la mimmation finale dans notre inscription, dans la première table de Âmran et dans le n° 55 de Fresnel, משאלם, avec une nunnation finale à la place dans un seul exemple, fourni par la ligne 11 de la treizième table de Âmran, משאלן (pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise; pl. XII du mémoire d'Osiander). C'est l'arabe سؤال, « prière, » participe du verbe qui est en hébreu שָׁאַל, en arabe سأل, en syriaque ܫܐܠ, postulavit, poposcit.

La préposition ב est ici, de même que dans quelques autres exemples de l'épigraphie himyaritique (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 244), employée dans le sens ordinaire de כ, comme il arrive souvent en ghez (voy. Dillmann, Grammatik der Äthiopischen Sprache, p. 307). La conjonction composée בדת, correspondant à l'hébreu כאשר, qui commence le membre de phrase immédiatement suivant, en est un nouvel exemple (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 248 et suiv.).

הופי est la quatrième forme, causative, en hiphil suivant l'habitude constante des Sabéens, du verbe יפי, arabe وفى, integer, completus fuit. Nous verrons un peu plus loin dans notre texte la première forme de ce radical, יפי, prise substantivement dans le sens de « salut, conservation, » que justifient un très grand nombre d'exemples. La signification de la quatrième forme verbale, « maintenir, conserver, préserver, protéger, » est aussi certaine; elle a été établie par Osiander et ressort de beaucoup de passages des textes épigraphiques.

Lignes 8 et 9. ויהופין דן תנבאהו. Cette phrase constitue une incise, qui est placée de même à la suite de la formule relative à la prière exaucée dans l'inscription n° 55 du recueil de Fresnel (ligne 5). Le sujet en est la divinité invoquée et qui a exaucé ses adorateurs.

יהופין est la troisième personne du singulier du futur de la quatrième forme du verbe יפי. Le futur ou plus exactement l'aoriste, dans la langue himyaritique, à quelque forme du verbe que ce soit, s'indique toujours par l'addition d'un י préfixe et d'un ן suffixe (voy. Osiander, Zeitschr.

der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 214 et suiv.). Ainsi pour la première forme nous trouvons au prétérit יקנ' et à l'aoriste יקנין'; pour la seconde, au prétérit שמע' et à l'aoriste ישמעין'; pour la quatrième, au prétérit הופ' et à l'aoriste יהופין'; pour la cinquième, au prétérit תעמם et à l'aoriste יתעממן'; pour la huitième, au prétérit שתאל et à l'aoriste ישתאלן'; pour la dixième, au prétérit שתמלא et à l'aoriste ישתמלאן'. Le suffixe est ce qui distingue l'aoriste du subjonctif ou optatif, lequel est indiqué en himyarite par un simple ' préfixe (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 216); exemples: Première forme verbale, prétérit פרע, subjonctif יפרע'; quatrième forme, prétérit הפרע, subjonctif יהפרע'. Il faut donc considérer comme formés au subjonctif toute une série de noms propres des inscriptions himyaritiques, tels que ינח', יהעם', יכרבמלך', יקהמלך' et ישהרמלך'.

תנבא est un substantif tiré de la cinquième forme, réfléchie, du verbe נבא, qui en hébreu signifie au Kal ebullivit, copiose effudit sermones, au niphal et au hithpaël vaticinatus est. En arabe نبا veut dire à la première forme editus, elatus fuit, à la seconde et à la quatrième annuntiavit, enfin à la cinquième prophetam se gessit. L'assyrien emploie beaucoup le verbe nabu, נבו, et lui donne au Kal le sens d'« énoncer, annoncer, prophétiser, » d'où le nom du dieu Nabu, archaïquement Nabiuv, « le prophète. » La cinquième forme verbale de נבא en himyarite est employée dans la quatorzième table de Âmran (pl. X, n° 15 de la publication anglaise; pl. XIII du mémoire d'Osiander) pour désigner la promesse faite à la divinité, le vœu, dans la phrase: ותרם בן מרתדם הקני אלמקה דהרן דן מנדן דתנבא משהרם בין הרפנהן « Watr, fils de Mart'ad, a dédié à Il-magah seigneur de Hirran cette table qu'a promise (qu'a vouée) Mischahar, baïn de ces deux années. » J'attribue donc au substantif qui en dérive le sens de « promesse, » qui convient très bien à la phrase.

Quant à דן, c'est le pronom démonstratif constant de la langue himyaritique, semblable à l'araméen דן ou דנא, dont le rôle et la signification ont été définitivement établis par les légendes des tables de bronze de Âmran (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 233 et suiv.).

ligne 9. והקנין. Ici commence une nouvelle phrase, relative aux offrandes faites en même temps que la dédicace du temple et de l'autel de sacrifices par les deux fils de Wal. La copie de M. Gauldbraud donne pour le premier mot de cette phrase עחינ'ע, par suite des confusions de lettres que j'ai indiquées plus haut; mais la formule d'offrande dans les inscriptions himyaritiques est si bien connue, et par tant d'exemples, qu'il ne saurait y avoir de doutes sur ma restitution והקנין. Il n'est pas besoin, du reste, de s'arrêter sur l'emploi de la quatrième forme, causative, en hiphil du verbe קנ, ponedit, avec le sens de donavit, dedicavit. C'est un des mots de l'idiome des Sabéens dont le sens a été reconnu le plus vite et le mieux établi (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 66); on le trouve dans presque toutes les inscriptions jusqu'à présent publiées, dans toutes celles du moins qui ont un caractère religieux.

יתעם דעדן. Le nom du dieu auquel est faite l'offrande vient ici par simple apposition après הקנ', comme dans tous les autres textes connus où la même formule se rencontre. Ce passage est, du reste, un des plus précieux de notre inscription, car c'est celui qui caractérise Yat'â comme le dieu spécial de la ville de Aden, à bien peu de distance de laquelle se trouve la localité d'Abian, d'où provient le monument.

Semblable manière de caractériser un dieu par l'expression ד ou בעל suivie d'un nom de lieu, comme le seigneur de la localité où s'élevait son principal sanctuaire, est tout à fait dans les habitudes de l'épigraphie antique du Yémen.

Toutes les tables de bronze de Âmran, actuellement au Musée Britannique, font suivre le nom du dieu Il-maqah du surnom de דהרן, « seigneur de Hirran, » et Hirrân est signalé dans le Qamoûs et dans d'autres textes arabes de l'âge musulman (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 70; t. XX, p. 275), ainsi que dans l'inscription n° 45 du recueil de Fresnel, comme un château fort voisin de Naâman. Le même dieu est aussi appelé, d'après d'autres sanctuaires de son culte:

דנעמן — table de bronze du Musée Britannique, pl. IV, n° 5 de la publication anglaise, pl. III du mémoire d'Osiander, ligne 18;

דחרות — même table, ligne 15;

בעל אום — même table, ligne 4; autre table de bronze de Âmran, pl. VIII, n°12 de la publication anglaise, pl. XII du mémoire d'Osiander, ligne 3;

דעתן דאלן — table de bronze de Âmran, pl. IV, n°5 de la publication anglaise, pl. III du mémoire d'Osiander, ligne 4; autre table, pl. VIII, n°12 de la publication anglaise, pl. XII du mémoire d'Osiander.

Des inscriptions n°s 15 et 40 du recueil de Fresnel contiennent les vestiges d'un titre de la même nature attribué au dieu Âth'tor, mais il est trop mutilé pour qu'on puisse le restituer avec chance de succès. Dans une des tables de bronze du Musée Britannique (pl V, n°6 de l'édition anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Osiander), Sîn est surnommé « seigneur de Alam, » דאלם. Un autre monument épigraphique conservé dans le même musée (pl. XVI, n°32 de la publication anglaise; pl. XXVIII du mémoire d'Osiander) qualifie la déesse du Soleil, שמש, de בעלת עצרן, ce qui doit la faire reconnaître dans la דתעצרן de l'inscription n°56 du recueil de Fresnel. Il faut enfin rapprocher ici les appellations de deux divinités féminines dont chacune est désignée seulement comme « dame d'un certain endroit, » sans autre nom: דתבעדנם et דתחמים, mentionnées entre autres lieux, à la fin du texte que j'étudie dans cette lettre.

L'inscription copiée à Abian par M. Gauldraud, en nous révélant d'une manière positive l'antiquité du nom de Aden, ne permet plus de méconnaître cette ville dans le עדן qu'Ezéchiel (XXVII, 23) mentionne avec Saba et Reema au nombre des cités d'Arabie qui entretenaient avec Tyr un commerce actif. Il faut aussi assimiler cette ville, non seulement à l'Ἀδάρη de Philostorge (Hist. eccles. III, 5), mais à l'Attanae de Pline (VI, 32) et à l'Ἄδανα d'Etienne de Byzance, aussi bien qu'à l'Εὐδαίμων Ἀραβία du Périple de la Mer Erythrée (§ 26) et à l'Ἀραβία ἐμπόριον de Ptolémée. Le Périple qualifie cet endroit de simple κώμη παραθαλάσσιος; notre inscription en

fait un contraire, une cité, הגר. Mais j'établirai plus loin que l'inscription doit être antérieure de plus d'un siècle à la rédaction du Périple. Sans doute dans cet intervalle une cause que nous ne sommes pas en état de déterminer avait fait perdre une grande partie de son importance à cet entrepôt principal du commerce maritime du Yémen; mais la décadence n'en fut que temporaire, car la façon dont Ptolémée le mentionne prouve qu'il était redevenu un port florissant et actif.

Lignes 9 et 10. שימהמו ושפתהמו. Notre inscription emploie ici par une forme pléonastique, pour désigner l'offrande, deux mots synonymes qui correspondent exactement l'un et l'autre au grec ἀνάθημα.

Le premier nous est offert dans une formule toute semblable par une des tables de bronze de Amran (pl. III, n° 4 de la publication anglaise, pl. I du mémoire d'Osiander), ligne 3: הקנין שימהמו אלמקה דהרן, «ils ont offert leur offrande à Il-Maqah, seigneur de Hirran.» Dans une autre des mêmes tables (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander), ligne 5, nous lisons לשם פלית, «en offrande de distinction (hébreu פלא et פלה), en offrande distinguée.» On trouve encore ce mot au pluriel, שין, «les offrandes,» dans une inscription d'Abian actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 35 de la publication anglaise; pl. XXXIV du mémoire d'Osiander), ligne 5, et dans l'inscription de Sanâa publiée sous le n° 1 par Cruttenden, ligne 4. Osiander a hésité sur le sens et l'origine de ce mot (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 163), et moi-même j'ai suivi son exemple dans ma première dissertation sur l'inscription himyaritique de M. Bonnetty. Il me semble pourtant aujourd'hui que les exemples que je viens de citer, joints à celui du monument que nous étudions ensemble, ne sauraient laisser la signification douteuse. שׁ־ם est le substantif verbal ou infinitif du verbe que l'hébreu nous présente sous les deux formes שׁוּם et שִׂים, et qui est en syriaque ܣܝܡ, en ghez ሠየመ et ዐመመ, en arabe سوم, en assyrien šum, toujours avec le sens de *posuit*. En hébreu, du reste, ce verbe s'emploie quelquefois avec la signification secondaire de «donner, accorder,» qui conduit à l'acception du substantif שׁ־ם dans les textes

himyaritiques : שׂוּם שָׁלוֹם, « accorder la paix » (Num. VI, 26). — שׂוּם כָּבוֹד « accorder l'honneur » (Jos. VII, 19; Is. XLII, 12). — שׂוּם רַחֲמִים « accorder miséricorde » (Is. XLVII, 6). Avec le sens primitif de « poser, placer, établir, » on reconnaît le même radical en himyarite dans une inscription de Mareb actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 36 de la publication anglaise ; pl. XXXI du mémoire d'Osiander), ligne 4 : שמתי ותנן, statuerunt (Il s'agit ici d'un féminin au duel) idolum (arabe وَثَنٌ), et dans deux tables de bronze de Âmran : pl. VI, n° 7 de la publication anglaise, pl. VIII du mémoire d'Osiander, ligne 7 ; pl. VII, n° 9 de la publication anglaise, pl. X d'Osiander, ligne 8 : ארצהמו ומשימתהמן, « leur terre et le lieu où ils sont établis. »

Le second mot employé dans notre inscription pour désigner l'offrande se retrouve dans un emploi exactement semblable, צרב שפתהמו « la réunion, l'ensemble (arabe صَرْبٌ, collectus, congregatus fuit) de leur offrande, » dans une des tables de bronze de Âmran (pl. III, n° 4 de la publication anglaise, pl. I du mémoire d'Osiander), ligne 7. C'est le substantif verbal ou infinitif du verbe que, parmi les autres langues sémitiques, l'hébreu seul nous offre sous la forme שָׁפַת, posuit. Des textes himyaritiques fournissent plusieurs exemples de ce verbe, mais toujours dans l'acception secondaire de « avaler, dévorer, » et non dans l'acception primitive de « livrer » :

1°. Dixième table de bronze de Âmran (pl. IX, n° 13 de l'édition anglaise ; pl. IX du mémoire d'Osiander), lignes 1-3 : הקני אלמקה ד֗הו֗ ירן מזנדן דשפתהו ווקת להו תוום, « il a offert à Il-magah, seigneur « de Hirran, la table qu'il lui a dédiée, et il lui a consacré (arabe وَقَفَ, destinavit « in pios usus) un taureau. »

2°. Quinzième table de bronze de Âmran (pl. XI, n° 17 de la publication anglaise ; pl. XIV d'Osiander), lignes 2-4 : הקנית אלמקה ד֗הרן דן מזנדן דשפתתהו לופיהמו, « elle a offert à Il-magah, « seigneur de Hirran, cette table qu'elle lui a dédiée pour leur salut. »

3°. Vingt-septième table de bronze de Âmran (pl. X, n° 16 de l'édition anglaise ; pl. XXIV d'Osiander), lignes 1-3 : הקני אלמקה ד֗הרן דן מזנדן דשפתהו, « il a offert à Il-magah, seigneur de Hirran, cette table « qu'il lui a dédiée. »

4°. Vingt-neuvième table de bronze de Âmran (pl. V, n° 6 de l'édition anglaise ; pl. XXVI d'Osiander), lignes 2-3 : שקני שין דאלם ~ שקנית דהבהן מדלות ... דהבם קיחם ..... דת שפת שין, « il a offert « à Sîn, seigneur de Alam, une offrande de cet or de Madlout', ... d'or rouge « (éthiopien ፍሕ et ፍዐሕ) ..., qu'il a dédiée à Sîn. »

Le sens de ce radical avait, du reste, été déjà reconnu par Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 166 et 195).

Lignes 10 et 11. אדנת דהב וברר כתם וורק.

Après l'indication générale de l'offrande, voici maintenant la désignation spéciale de sa nature, comme nous la trouvons dans la grande majorité des tables de bronze de Âmran et en général dans presque toutes les inscriptions himyaritiques de nature dédicatoire. La grande inscription du temple de Il-maqah à Mareb, qui porte le n° 56 dans le recueil de Fresnel, nous offre des expressions exactement semblables dans une formule votive : באדנת ~ כתם וורק. C'est d'après ce monument que j'ai rétabli la forme réelle du dernier mot, travesti en ערר dans la copie de M. Gauldraud, par suite des confusions de lettres à formes voisines dont j'ai parlé en commençant. Je traduis dans notre inscription d'Abian : « un poids d'or et d'argent, de métal « en lingots et d'espèces monnayées, » dans le n° 56 de Fresnel : « avec un poids « de métal en lingots et d'espèces monnayées (1). » Il me faut justifier maintenant

---

(1) Puisque j'ai l'occasion de citer un passage de la longue inscription de Mareb qui porte le n° 56 dans les copies de D'Arnaud publiées par Fresnel, vous me permettrez de citer ici en note le texte de cette inscription, tel que je crois pouvoir le rétablir et l'interpréter dans sa plus grande partie. La discussion verbale de cette traduction demanderait à elle seule un long mémoire, et je ne puis l'aborder dans une simple note. Mais les personnes adonnées à l'étude des langues sémitiques pourront, en l'examinant d'un peu près, se faire un jugement sur son exactitude, et les textes nouveaux que vous nous apportez en si grand nombre révéleront sans doute les corrections qui devront y être introduites.

L'inscription est en deux lignes seulement, mais chacune d'une énorme longueur.

cette traduction.

Le sens du premier mot est nettement circonscrit par les mentions certaines de métaux qui le suivent. Dans le petit nombre d'acceptions dont la marche générale et l'ensemble de la phrase le rendent susceptible, les autres

---

1. תבעכרב רשן הת־עצרן קין ·שחר וקין ידעאל בין ויכרבמ־
לך ותר ויתעאמר [ב]ן [ב]ן דמרידע בן מדמרם הקני אלמקה כל
תמלא גנאן לן [א]תן אלי שמרן עד שקרם וכל מעבב ומחפדת
דן מהיען וכנ[י]הו דמרידע ושמ[ה]אמר וכל ולדהו וקנ[י]הו וכל אנחל־
יהו באדנת כתם וורק ודתרד ונעממעגמת(?) ובראם ותמן וה....

(manquent 8 lettres)

2. (manquent 12 lettres) [ש]בא ואשעבן וכל אלגל הורד עד הגרן
תהרגב בכל חרפי חרש כבבתן בעלי שבא ואשעבן ואתו עד
מריב בשלם שבא וקתבן ונתב להו י[ת]עאמר בין שבא תאמ־
נם בעתתר ובהובש ובאלמקה ובדת־חמים ובדת־בעדנם וב־
דת־עצרן ובידעאל בין וביכרבמלך ותר ויתעאמר ובכרבאל וב־
אבהו דמרידע בן מדמרם

« Tobbâkarib, sacrificateur de (la déesse) Dhat-Ghazharan, descendant de .... et
« descendant de Yedâil, baïn, et de Yakaribmakk, watr, et de Yat'âamir, baïn,
« fils de Dhamaryadâ fils de Medkamer, a dédié à Il-Magah toute la plénitude
« de nos consécrations, pour nous, en notre faveur, jusqu'au (terme de) ce qui est
« obligatoire, et toute la libation, et tout ce service qui est prescrit par nous, et
« ses fils Dhamaryadâ et Samahamir, et toute sa descendance, et son bain, et
« toutes ses possessions, avec un poids de métal en lingots et d'espèces monnayées,
« et ses acquêts et ..... et des provisions .....
« ..... de Saba et nos tribus ; et tous les hommes de Hôred jusqu'à notre ville ont
« adoré dans toutes les années de récolte avec l'aide des seigneurs de Saba et
« de nos tribus. Et il est venu jusqu'à Mariab dans la paix de Saba et .... Et
« a placé pour lui Yat'âamer, baïn de Saba, la pierre de fondation. Au nom
« de Âttor, au nom de Haoubas, au nom de Il-magah, au nom de Dhat-Hhami,
« au nom de Dhat-Bâdan, au nom de Dhat-Ghazharan, au nom de Yedâil, baïn,
« au nom de Yakaribmakk, watr, au nom de Yat'âamir, baïn, au nom de Karibaïl,

idiomes sémitiques nous offrent un radical qui a dû très naturellement revêtir en himyarithique la forme אדן, c'est l'hébreu אָזַן, arabe وزن, *pondera vit*. אדנת est à mes yeux un substantif féminin dérivé de cette racine verbale, qui signifie « un poids ». Le substantif verbal ou infinitif de cette racine, אָזְנָן, prend en hébreu le sens dérivé de *suppellex* (Deut. XXIII, 14), avec lequel il figure dans le nom de lieu אָזְנֵי שְׁאֵרָה (I Chron. VII, 24). Or, un curieux passage de la vingt-neuvième table de bronze de Amran (pl. V, n° 6 de l'édition anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Osiander), lignes 5 et 6, nous présente l'infinitif אדן au milieu d'une énumération où il ne peut désigner qu'une portion des richesses d'un homme, sans doute les biens meubles en opposition à ses propriétés ou biens

---

a été au nom de son père Dhamaryâdâ, fils de Medhamer. »

Une partie des mêmes formules, et en même temps de celles de notre inscription d'Abian, se retrouve dans le n° 55 de Fresnel, copié également dans les ruines du temple de Il-maqah à Mariaba. J'en insère aussi dans cette note la lecture et la traduction.

1. אלשרח בן שמהעלי דרח מלך שבא הקני אלמ-
2. קה כל תמלא [ג]אן [ל]ן אודן ד שטרן עדי שקרם וכ-
3. ל מ[ע]כב ומחפדת ב[ע]לי דן מחיין חג דת וקה
4. אל[מ]קה אלשרח במשאלם בלת הופי[ה]ו אלמקה ו-
5. יהופין דן תנבאהו בעתתר ובהובש ובאלמק-
6. ה ו[כ]לת חמים ובלת כעדנם ובאבהו שמהעלי
7. דרח מלך שבא ובאחהו כרבאל

« Ilascharh, fils de Samahâli dharah du roi de Saba, a dédié à Il-maqah « toute la plénitude de nos consécrations, pour nous, en notre faveur, que nous « avons écrite, jusqu'au (terme de) ce qui est obligatoire, et toute la libation, et « le service (que font) ceux qui sont tenus à notre prescription (qui est) celle-ci, « parce que Il-maqah a exaucé Ilascharh conformément à sa prière, parce « que Il-maqah l'a préservé — et il maintiendra cette promesse qu'il a faite. « — Au nom de Astor, et au nom de Haoubas, et au nom de Il-maqah, « et au nom de Dhat-Hkami, et au nom de Dhat-Bâdan, et au nom de son père « Samahâli, dharah du roi de Saba, et au nom de son frère Karibaïl. »

immeubles, קנין; la phrase est conçue dans l'idiome particulier du Hadhramaut: נפשש ואדנש וולדש וקנישש, « sa personne (hébreu נפש, arabe نفس), ses richesses, sa descendance et ses propriétés. »

Il importe de ne pas confondre ce mot avec un autre radical écrit exactement de même dans les textes himyarithiques, אדן, mais d'un sens tout différent, le mot « oreille, » hébreu אזן, chaldaïque אודן, syriaque ܐܘܕܢ, arabe أذن, éthiopien ጀሮ, assyrien uznu. Celui-ci se reconnaît avec certitude dans une phrase de la vingt-neuvième table de bronze de Âmran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Osiander), lignes 4-6: ותצא צדקדכר באדן שין דאלם ועהתמ אבש: ואלהתי מחרמש אלם ואלהי ואלהתי הגרהן שבות, « et « il s'est recommandé (cinquième forme, réfléchie, d'un verbe dont la première forme n'a pas encore été trouvée sur les monuments, צוא, correspondant à l'hébreu צוה, statuit, constituit, imperavit, commendavit, syriaque ܦܩ, arabe وصى) « lui Ssadagdhakar, à l'oreille de Sîn, seigneur de Alam, et de « Âth'tor, son père, et des divinités de son sanctuaire[1] de Alam, et aux dieux « et aux déesses de cette ville de Sabbatha. » Sa tête de la même table, Ssadagdhakar, l'auteur de la dédicace, est qualifié de בדן אדן קני מלך חצרמת, il faut traduire: « esclave pieux et obéissant du roi de Hadhra- « maut. » Le premier adjectif, בדן, est à assimiler à l'arabe ع., observans, pius erga parentes sive erga Deum, dérivé de la racine verbale ع., benefecit;[2] le second provient du sens verbal de la racine אזן ou اذن en hébreu et en arabe, audivit, puis obedivit, obsecutus est. C'est encore au même radical qu'il faut rattacher un substantif à mimmation finale, אדנם, qui se rencontre dans une formule optative très difficile et encore imparfaitement expliquée, malgré

---

(1) Ce mot, dérivé de la racine קדש, se trouve encore, au singulier, dans la quatrième table de bronze de Âmran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III d'Osiander), ligne 15 et ligne 17, et au pluriel dans l'inscription de Mareb n° 53 du recueil de Fresnel, ligne 2.

(2) Le substantif verbal de cette racine, au pluriel, se reconnaît dans le titre de בעל בדן, « seigneur des bienfaits, » que le dieu Il-maqah reçoit dans l'inscription des

tous les efforts d'Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 183), laquelle nous est offerte par trois des tables de bronze de Âmran : la sixième (pl. VII, n° 10 de la publication anglaise ; pl. V du mémoire d'Osiander), lignes 8-9 ; la huitième (pl. VIII, n° 11 de la publication anglaise ; pl. VII d'Osiander), lignes 10-12 ; et la douzième (pl. VII, n° 8 de l'édition anglaise ; pl. XI d'Osiander), lignes 8-10 ; ainsi que dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise ; pl. XXVIII du mémoire d'Osiander). Ce substantif paraît y désigner « la disposition favorable du dieu à écouter » les invocations de ses adorateurs.

La signification de דהב, ou avec la mimmation finale דהבם, comme nom de l'« or, » déjà reconnue par Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 168), ne saurait être un seul instant douteuse ; c'est l'hébreu זָהָב, le chaldaïque דְּהַב, le syriaque ܕܰܗܒ et l'arabe ذَهَب. Nous le retrouvons deux fois de suite dans une phrase de la vingt-neuvième table de bronze de Âmran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise ; pl. XXVI du mémoire d'Osiander), lignes 2-3, que je citais tout à l'heure : שקנית ..... דהבן מדלות דהבם קיחם, « une offrande de cet or de « Madlont, ... d'or rouge. » De ce substantif dérive l'adjectif דהב, aureus, dont nous avons deux exemples, le premier dans une phrase extrêmement mutilée d'une inscription d'Abian conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 35 de la publication anglaise ; pl. XXXIV du mémoire d'Osiander), ligne 2, le second sur une des tables de bronze de Âmran (pl. III, n° 4 de l'édition anglaise ; pl. I d'Osiander), ligne 8, dans une désignation d'offrandes : תמן דהב ברם, « huit (arabe ثمان, hébreu שְׁמֹנָה) barres (arabe بَرْم, jumais « contortus) qui sont d'or. »

Le parallélisme dans lequel le mot ברר est placé par rapport au nom de l'or suffirait pour indiquer qu'il doit signifier « argent ; » mais de plus c'est le terme même qui désigne ce métal en éthiopien, በርር. Il dérive de la racine que l'hébreu nous offre sous la forme בָּרַר, separavit, selegit, purgavit, et désigne spécialement, du moins dans son acception originaire,

---

Pilastres de Bilkis à Mareb, n° 53 de Fresnel (ligne 2).

l'argent affiné.

כתם est un mot que la Bible emploie quelquefois, mais uniquement dans le langage poétique, avec le sens assez vague de métal ou autre matière précieuse. Des phrases où il est employé (Job, XXVIII, 16 et 19; XXXI, 24. — Proverb. XXV, 12. — Dan. X, 5. — Cantic. V, 11) précisent assez peu sa signification pour que S^t Jérôme ait pu le traduire tantôt par tinctí colores, tantôt par aurum ou obryzum, tantôt par Margarita. La seule qui soit un peu plus significative et qui applique ce mot bien positivement à l'or, est celle du livre de Job (XXVIII, 16) où il est dit de la sagesse : לֹא תְסֻלָּה בְּכֶתֶם אוֹפִיר בְּשֹׁהַם יָקָר וְסַפִּיר, « on ne la pèse pas contre l'or d'Ophir, contre l'onyx précieux, « ni contre le saphir. » Dans notre inscription d'Abian et dans celle de Mareb qui porte chez Fresnel le n° 56, l'opposition établie entre כתם et ורק doit nécessairement faire reconnaître dans le premier de ces mots la désignation du métal en lingots. ورق, dont le sens premier est « feuille, » s'emploie en effet assez souvent en arabe dans le sens de « monnaie, » qui seul convient aux passages des deux inscriptions, et le terme naturel du parallélisme en face de l'idée de monnaie est celle du métal précieux qui n'a pas encore été monnayé. Il n'y a rien que de très naturel, du reste, à trouver la mention de la monnaie parmi les offrandes faites aux dieux dans les textes épigraphiques du Yémen. Des Himyarites connaissaient, en effet, l'usage de la monnaie et en frappaient eux-mêmes. Nous en avons la preuve positive dans la pièce d'argent, à légende himyarite, portant le nom du célèbre château-fort de Raïdan, apanage des fils aînés des rois Sabéens (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 278), que M. de Longpérier a publiée dans la Revue numismatique de 1868 (p. 168-176).

Des offrandes de métaux précieux dont nous venons de voir les mentions épigraphiques confirment le témoignage d'Agatharchide (p. 190, ed. C. Müller). « Les Sabéens ont dans leurs maisons une abondance incroyable de vases et d'ustensiles de tout genre en or et en argent, des lits et des trépieds d'argent, tous les objets de mobilier d'un luxe prodigieux. Leurs édifices ont des portiques aux colonnes revêtues d'or et surmontées de chapiteaux d'argent. Dans les frises, les couronnements et les encadrements de portes, ils placent des patères d'or incrustées

de pierres précieuses. Ils font du reste des dépenses énormes pour l'ornement de ces édifices, où ils emploient l'or, l'argent, l'ivoire, les pierres dures et en général les matières auxquelles les hommes attachent le plus de prix. »

Lignes 11 et 13. לופיהמו ..... ושעדהמו. Voici maintenant, après l'indication de la nature de l'offrande, celle de l'objet pour lequel elle a été faite. Dans la neuvième table de bronze de Âmran (pl. VI, n° 7 de la publication anglaise, pl. VIII du mémoire d'Osiander), lignes 5-6, et dans la onzième (pl. VII, n° 9 de la publication anglaise; pl. X du mémoire d'Osiander), l. 5-6, il est dit de même que la dédicace a lieu לופיהמו ולשעדהמו. Le sens du mot לפ, constaté par Osiander, est justifié par un grand nombre d'exemples qu'il serait trop long de rapporter tous ici; ce mot signifie indubitablement « salut, conservation, » c'est le substantif verbal ou infinitif de la première forme du verbe לפ, arabe صفا, integer, completus fuit. La signification du mot שעד n'est pas moins certaine (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 171 et 181); c'est l'arabe سعد, « bonheur, heureuse fortune. » Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 255) a cité avec raison l'existence de ce radical, dont les tables de bronze de Âmran nous fournissent particulièrement de nombreux exemples dans les deux rôles de verbe et de substantif, parmi les arabismes les plus caractérisés de la langue himyaritique; il existait cependant aussi dans l'idiome araméen de la Nabatène, où nous le voyons figurer dans le nom propre שעדאלה des proscynèmes du Sinaï (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 140; t. XIV, p. 384, 392 et 421).

Lignes 11 et 12. ווף הגרן עדן וביתנהן אבינם. Entre לופיהמו et שעדהמו notre monument intercale toute une phrase indiquant que l'offrande de Âbd-Schams et de Martʿad a été faite « pour le « salut de notre ville de Aden, de notre château ici présent d'Abian, de ses « seigneurs, et de leur roi. » De même, dans l'inscription du temple de Il-maqah à Mareb qui porte le n° 54 dans le recueil de Fresnel (ligne 3), l'offrande de trois charges d'encens est dite faite לופי ביתן שלחן והגרן מריב (1), « pour

(voy. la note à la page suivante)

« le salut de notre château de Salḥîn[2] et de notre cité de Mariab[3]. »

Le mot הגר, reconnu pour la première fois dans les inscriptions par M. Ewald (dans la Zeitschrift de Hœfer, t. I, p. 309), est le حجر que le Qamoûs donne comme le terme himyarite signifiant « ville; » on le trouve aussi en ghez, ሀገር. Mais il résulte des inscriptions d'une manière positive que ce terme désignait spécialement et exclusivement les grandes villes, les cités de premier ordre. Les noms des localités secondaires n'en sont jamais accompagnés, et nous le trouverons toujours appliqué à :

Mariaba (Plin. VI, 28; Strab. XVI, p. 782) ou Mareb, מריב (Fresnel, n°s 27, 42 et 56; cf. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 69), capitale de la monarchie des Sabéens (De Sacy, Mém. de l'Acad. des Inscr. t. XLVIII, p. 505; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 53): Fresnel, n° 54, ligne 3; Inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 36 de la publication anglaise; pl. XXXI du mémoire d'Osiander), lignes 3 et 4;

Sabota (Plin. VI, 32, XII, 32, Ptol. VI, 7) ou Sabbatha (Peripl. mar. Erythr. p. 15, ed. Hudson), שבות (Marâsid, t. I, p. 96, ed. Juynboll,

---

(1) La copie d'Arnaud, publiée par Fresnel, porte : לעפי ביתן שלחן והלן מ'ב. Mais les erreurs de cette copie ont été corrigées et le véritable texte établi par Osiander dès son premier mémoire (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 69).

(2) Le château-fort de Salḥîn est célèbre dans les traditions des auteurs musulmans sur l'ancienne histoire du Yémen; c'est un des trois châteaux que la légende dit avoir été bâtis dans cette contrée par les génies pour Salomon. Voy. à ce sujet des textes rassemblés par Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 80 et suiv.).

(3) L'inscription entière me paraît devoir être restituée et traduite ainsi :

כרבאל ותר יהנעם מלך שבא ודריהן בן ד-
מרעלי בין והלכאמר בן כרבאל החד[ן] תלת
נכל לובן לאלמקה ל[ו]פי ביתן שלחן והג[ר]ן מ[ר]יב

« Karibaïl, natif de Yehounîm roi de Saba, et Dhou-Raidân, fils de Dhamaraly, « bâtirent, et Halakamir, fils de Karibaïl, ont renouvelé (hiphil du verbe חזת, nous

cf. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 252 et suiv.), capitale du royaume de Hadhramaut : Vingt-neuvième table de bronze de Âmran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise ; pl. XXVI du mémoire d'Osiander), ligne 6 ;

Aden, עדן : dans notre inscription ;

Âmran, עמרן, cité voisine de Sanâa, où se trouvait le grand temple de Il-maqah dans les ruines duquel ont été découvertes les tables de bronze conservées au Musée Britannique ; c'était le centre et le chef-lieu d'une des tribus les plus importantes de la race des Himyarites (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 163, t. XX, p. 267) : Vingtième table de bronze de Âmran (pl. XIV, n° 2 de la publication anglaise ; pl. XIX du mémoire d'Osiander), ligne 1.

Dans notre inscription le mot הגר est suivi du suffixe de la première personne du pluriel, הגרן, « notre ville, » il en est de même dans tous les autres textes où le mot s'applique à la localité même dans laquelle le monument était élevé ou à la cité dont dépendait cette localité. C'est le résultat de la règle constante que j'ai signalée plus haut dans la rédaction des inscriptions du Yémen, à savoir que la parole y est toujours censée appartenir aux habitants du lieu où a été faite l'offrande relatée dans l'inscription : la première personne du pluriel se rapporte constamment à eux, tandis que l'auteur ou les auteurs de la dédicace sont désignés à la troisième personne.

Dès son premier mémoire, Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 70, cf. t. XX, p. 268) a établi que dans les textes de l'antique épigraphie nationale du Yémen le mot בית, opposé à הגר, désignait les châteaux-forts de la noblesse féodale qui couvraient le sol

---

« fait, hébreu חדש, arabe حدث) trois charges (arabe نكل, gravavit) d'encens « (hébreu לבנה ou לבונה, arabe لبان, grec λίβανος) en l'honneur de Il-maqah, « pour le salut de notre château de Salhin et de notre ville de Maryab. »

Une offrande considérable d'encens est une offrande toute naturelle dans le pays des aromates.

de l'Arabie Méridionale. Ces châteaux sont aussi quelquefois indiqués par le mot חצן, identique à l'arabe حصن, locus habitatus, fixus (Otiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 185).

Quant à הן, dont la nature et le sens avaient été déjà entrevus par Otiander dans son premier mémoire (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 43) mais n'ont été définitivement établis que dans son troisième et dernier (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 238), c'est la forme que revêt le pronom démonstratif ה lorsqu'il est enclitique. On ne trouve cette forme dans la plupart des autres langues sémitiques qu'avec un sens adverbial, hébreu הן et הִנֵּה, ecce, arabe هَا, ecce, هُنَا, hic, sauf dans les dialectes araméens, car הן et אֲהֵן en chaldaïque et ܗܵܝ en syriaque est un pronom démonstratif. L'assyrien possède aussi le pronom démonstratif 𒀀𒈾 annu, אַנּא, qui désigne l'objet le plus rapproché, en opposition à 𒀀𒀀 𒀀𒈾 allu, אַלּא, qui désigne l'objet éloigné.

Le nom donné comme celui du château-fort d'où dépendait le temple dédié à Yat'a par Abd-Schams et Mart'ad, אבינם, est, avec la mimmation finale si habituelle dans l'idiome himyaritique, le nom même que porte encore aujourd'hui cette localité, ابين. Elle est fort voisine de Aden, et cette dernière ville est souvent désignée dans les écrivains arabes, pour éviter la confusion avec d'autres lieux homonymes de l'Arabie, par le nom de عدن ابين, « Aden d'Abian » (voy. Otiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 257). Plusieurs auteurs prétendent que son appellation dérive de son fondateur, un roi de la dynastie gahtanide appelé Abian (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 59). Au temps d'Edrisi (t. I, p. 51 et suiv.) c'était un lieu où l'on cultivait encore la magie, dernier reste du culte payen qu'on y avait célébré et de son importance religieuse au temps de l'antique indépendance nationale des Sabéens, car Abian possédait alors, non seulement le temple de Yat'a dont l'existence nous est révélée par les inscriptions de M. Gaulbrand, mais en outre un temple de At'tor, des ruines duquel provient une table à libations actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 29 de la publication anglaise, p. 6

XXVII du mémoire d'Osiander).

Ligne 14. Dans une inscription de Mareb, qui fait partie des collections du Musée Britannique (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise; pl. XXVIII d'Osiander), lignes 3 et 4, les auteurs de la dédicace disent l'avoir faite à la déesse Schams לופיהמו וופי ביתן שלחן ואבעלהו ומלכהמו ולשעדהמו, « pour leur propre salut, et le salut de notre château « de Salhin, de ses seigneurs, et de leur roi, ainsi que pour leur heureuse fortune. » La formule de notre inscription est semblable, car après la mention du salut des auteurs de la dédicace, de la ville de Aden et du château d'Albian, elle ajoute אבעלהו ומלכהמו. On lit également, dans une seconde inscription de Mareb, fort mutilée, que possède le Musée Britannique (pl. XVII, n° 37 de la publication anglaise; pl. XXXIII du mémoire d'Osiander), lignes 3 et 5, que l'offrande ou la dédicace a été faite au dieu Dhou-Samawi לופי ..... יחמאל ذو سماوي לופי אבעל ביתהמו ולשעדהמו דותרם ולופי [הגרן מריב(?) ולו]פי « pour le salut de ....., de Yahmil, de Dhou-watr, et pour le salut de [notre ville « de Mariab(?) et pour le] salut des seigneurs de leur château, et pour leur heureuse « fortune. »

אבעל, état construit אבעלי, est le pluriel, déjà depuis longtemps reconnu (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 62), de בעל, « seigneur, » car l'himyarite possédait, comme l'arabe et l'éthiopien, le mécanisme des pluriels brisés (voy. encore Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 222), et בעל avait à la fois les deux types de pluriels.

La monarchie sabéenne, gouvernée successivement par les deux dynasties gallanide et himyarite, était essentiellement féodale; Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 18-29) a recueilli sur son organisation politique et sociale les plus curieux extraits des historiens musulmans. Au reste, le caractère de morcellement féodal, qui à plusieurs reprises, par exemple avant le règne du fameux Assad-Abou-Karib et au IV^e^ siècle de notre ère, après la mort du roi Martʿad, réduisit à néant l'autorité du pouvoir central, avait été antérieurement signalé par M. Caussin de Perceval (Histoire des Arabes, t. I, p. 91 et 114).

Au dessous du roi de Saba, מלך שבא, chef de la monarchie, qui recevait le titre de תבע lorsqu'il était maître de tous les pays composant l'ensemble de l'état yamanite, y compris le Hadhramaut — ce qui arrivait rarement — venaient d'abord, au rang immédiatement inférieur, les grands vassaux ou princes, dont le titre était قيل, קיל, au pluriel אקול. La grande inscription de Hisn-Ghorâb, copiée par Wellsted, parle à la ligne 9 du « roi de « Himyar et de ses grands vassaux, » מלך חמירם ואקולהו; dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Osiander), ligne 2, des personnages de sang royal sont qualifiés de « grands vassaux de notre tribu de Bikal, » אקול שעבן בכלם. Chacun de ces grands vassaux, pareils à ceux de notre féodalité du Moyen-Age, était désigné par le nom du château-fort où se trouvait le siège de sa puissance, précédé du mot ד, « celui de, le seigneur de, » par exemple דרידן, « le seigneur de Raidan » (Fresnel, n° 45; Inscription du Musée Britannique, pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Osiander), דשרקש, « le seigneur de Sarqas » (Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, 1844, pl. IV; voy. Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 284), et דרעין, « le seigneur de Ronâïn » (voy. la citation arabe faite par Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 18). De là l'expression « les Dhou himyarites » qu'emploient fréquemment les écrivains arabes de l'époque musulmane pour désigner l'ancienne aristocratie féodale du Yémen. Les grands vassaux ou gayls étaient les chefs des tribus, qui, malgré l'état sédentaire dans lequel vivait toute la nation, habitant des campagnes cultivées, גרב, divisées en propriétés foncières (ארצהמו, neuvième et onzième tables de Amran, pl. VIII et X du mémoire d'Osiander), et là où il y avait des pâtres, גול, les tenant dans des pâturages fixes, מרעית, avec des abreuvoirs, משקי, permanents (Fresnel, n° 11), demeuraient aussi distincts que chez les Arabes nomades et occupaient chacune un canton particulier. Les historiens de l'âge islamique mentionnent à plusieurs reprises les vieilles tribus entre lesquelles se divisait la population yamanite et indiquent les origines de quelques-unes. Leur témoignage est confirmé par les inscriptions, qui assurent au mot שעב le sens de « tribu » et qui citent quelques-uns

de ces grandes divisions ethniques, telles que les בנו מרתדם dont une fraction considérable habitait à Âmran (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 267 et suiv.), la tribu de Bikal, שעב בכלם, dont je viens de rappeler la mention, et celle des Benou-Bahra ou בחרנם, d'après laquelle un personnage s'intitule (Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, 1844, pl. IV; voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 287).

La distinction des tribus ne paraît, du reste, s'être faite que dans une seule caste, la caste supérieure, celle des guerriers. Car si l'invasion Jectanide ou Qahtanide avait implanté dans le Yémen le système des tribus et la féodalité militaire, deux institutions chères à tous les Arabes, elle avait laissé subsister au-dessous le régime essentiellement Kouschite des castes, héritage de l'ancienne société des Adites (voy. ce que j'en ai dit dans mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. III, p. 293 et suiv.); de là les analogies signalées par M. Lassen (Indische Alterthumskunde, t. II, p. 580) entre la constitution de la monarchie des Sabéens et celle du royaume d'origine Kouschite, des Pândyas (non Aryas) de la côte du Malabar. Il y avait, nous apprend Strabon (XVI, p. 783), cinq castes distinctes dans la société sabéenne : les guerriers, les agriculteurs, les artisans, ceux qui exerçaient tous les travaux nécessaires à la récolte et à l'expédition de la myrrhe, et ceux qui faisaient de même pour l'encens. C'étaient des castes fermées et qui ne contractaient pas entre elles de mariages. Sans doute la première était seule d'origine purement jectanide, et les quatre autres doivent être regardées comme descendant de l'ancienne population kouschite.

Au-dessous des gayls s'échelonnait toute une hiérarchie de noblesse militaire que les textes épigraphiques et les récits des auteurs musulmans ne nous font connaître que d'une manière imparfaite. Tous les guerriers de la première caste pouvaient être considérés comme appartenant à cette noblesse, dans le sein de laquelle se distinguaient cependant par un rang plus élevé les chefs des différentes maisons de la tribu, vassaux à leur tour des gayls et exerçant chacun chez lui la fraction de souveraineté, comme nos barons du XIe siècle. Ainsi les tables de Âmran conservées au Musée Britannique nous montrent la tribu des בנו מרתדם se partageant entre les maisons des בנו אשיב

(pl. XIV, n°27 de l'édition anglaise; pl. XIX du mémoire d'Osiander), des בנו והרן (pl. X, n°19 de l'édition anglaise; pl. XVII du mémoire d'Osiander) et des בנו אחרת (pl. VIII, n°11 de l'édition anglaise; pl. VII d'Osiander). Le terme consacré pour désigner ces maisons était אדם, « parenté. » Quant à leurs chefs, constituant comme je viens de le faire voir le second degré de la noblesse, c'est eux que le n°56 de Fresnel appelle du nom générique « les seigneurs de Saba, » בעלי שבא. En effet, par rapport à leur fief et à leur château leur qualité était celle de « seigneur, » בעל, et c'est ainsi que les inscriptions les désignent toujours quand elles parlent d'un quelques-uns d'entre eux en particulier. Je relève à ce sujet, dans les textes épigraphiques jusqu'à présent connus et publiés, les mentions suivantes :

עבדכללם ושעתהו אבעלי בת־אלהת « Abd-« Koulal et son épouse (il faut rapprocher ici le sens que la racine שעע prend en hébreu sous la forme réduplicative שעשע, s'délecter, שעשעים, délices), « seigneurs de Beth-Ilahat: » Inscription de Sanâa, n°1 de Grattenden, n°4 du recueil de Fresnel (ligne 1);

אבעל ביתנהן הרן ונעמן « seigneurs de nos châteaux « ici présents de Hirran et de Nâaman » (ces deux châteaux étaient en effet très voisins de Mareb): Inscription de Mareb, n°45 de Fresnel (ligne 2);

ופי אבעל ביתהמו « le salut des seigneurs de leur châ-« teau »: Dix-septième table de bronze de Âmran (pl. XI, n°18 de la publi-cation anglaise; pl. XVI du mémoire d'Osiander), ligne 8;

ופי ביתן שלחן ואבעלהו « le salut de notre château « de Salhîn et de ses seigneurs »: Inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n°32 de la publication anglaise; pl. XXVIII du mémoire d'Osiander), ligne 3;

[ופ]י אבעל ביתהמו « le salut des seigneurs de leur « château »: Inscription de Mareb transportée au Musée Britannique (pl. XVII, n°37 de la publication anglaise; pl. XXXIII du mémoire d'Osiander), ligne 5.

La souveraineté féodale, étant attachée à la possession du fief,

dans le Yémen antique comme dans notre Moyen-Age, être exercée par des femmes. Ainsi dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n°36 de la publication anglaise ; pl. XXXI du mémoire d'Osiander), deux femmes dont les noms sont malheureusement effacés, et dont l'une était la tante (אחתאם) de l'autre, élèvent une idole (שמתי ותנן) à Il-magah, seigneur de Awâm, et s'intitulent בעלתי חמתן בחלת הגרן מרי[ב], « dames de « Hhamatan dans le voisinage (arabe خلف, *fond* ; éthiopien ሓለት, *finis*) de « notre ville de Mariab. »

La succession aux grands fiefs et aux seigneuries, à la direction des tribus et des maisons, et sans doute aussi à la couronne, était réglée d'après le vieil usage propre à l'Arabie (peut-être originairement à cette portion de l'Arabie spécialement), que l'islamisme a plus tard adopté et dont il a fait la loi partout où il s'est établi. On épuisait d'abord tout un degré de génération sorti d'un même auteur avant de passer au degré suivant. Ainsi c'était le frère cadet qui succédait au frère aîné, et non son fils (Strab. XVI, p. 783).

Quant aux hommes des tribus, dépendant des « seigneurs, » leur désignation était « les hommes » de tel ou tel seigneur, expression qui s'applique certainement à des personnages de condition libre et noble, appartenant à la première caste. C'est ainsi que dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique, mais malheureusement mutilée (pl. XVI, n°33 de l'édition anglaise ; pl. XXXII du mémoire d'Osiander), où il est question de l'offrande et de la concession faite au temple de quelque divinité par trois fils de roi d'un territoire « dont les défenseurs sont Akbar et Agian, gayls de notre tribu de Bikal, et « le fils du chef supérieur de leur tribu de Bikal, » דאעדרהמו אכבר ואקי[ם] גם אקול שעבן בכלם ובן ועלן שעבהמו בכל, une des clauses paraît être quelque chose que les deux gayls et leur tribu doivent faire pour deux de « leurs hommes » nommément désignés, ce qui implique la qualité de membres de la caste supérieure בלן אכבר ואקינם ושעבהמו בכלם לאמרא.... המו אמלכן ולדבן אשבאן. Des lacunes que présente le texte avant et après ces mots, lacunes d'une grande étendue, ne permettent pas de déterminer avec certitude l'acte dont il s'agissait pour ces deux hommes, mais c'était sans doute leur institution comme prêtres ou comme attachés d'une manière quelconque au

culte et un territoire sacré, puisque dans la ligne suivante il est parlé des bénédictions et de la protection que le dieu au temple duquel est faite la concession étendra en échange sur les fils d'Akbar et d'Agian et sur leur tribu. Il y a peut-être une distinction à faire entre les deux mots מרא, qui indiquerait, comme dans le passage que je viens de citer, un homme des tribus sectaires et de la caste des guerriers, et רגל, employé dans l'inscription n° 56 de Fresnel, qui aurait un sens plus général et s'étendrait aux hommes de toutes les castes.

Avec l'organisation politique dont je viens d'esquisser les principaux traits, le pouvoir central de la royauté ne pouvait pas être plus fort que dans notre société féodale du Moyen-Age, à moins de la circonstance exceptionnelle où le trône se trouvait occupé par un prince à la main de fer, qui parvenait à réduire temporairement à l'obéissance les vassaux immédiats et les arrière-vassaux. Aussi le voyageur grec Agatharchide (p. 188, ed. C. Müller, dans le tome I des Geographi graeci minores de la collection Didot) décrit-il le roi de Saba comme ayant un pouvoir plus honorifique que réel. Il ajoute même que « le roi, du jour où il a reçu la couronne, ne peut plus sortir du palais, et que, s'il le faisait, il serait lapidé, d'après un ancien usage. » Ceci est bien évidemment une de ces exagérations si fréquentes par lesquelles les voyageurs croient pouvoir établir une règle générale d'après quelques faits observés superficiellement; car l'histoire nous fournit un certain nombre d'exemples de rois sabéens conquérants, qui ne se laissaient pas enfermer à toujours dans le palais. Mais le plus grand nombre vécurent en effet plongés dans les voluptés du harem, sans activité, sans pouvoir réel, se contentant des honneurs dont on les environnait, et ne cherchant pas à disputer aux gayls la possession de l'autorité effective. Il est vrai que les honneurs par lesquels était le plus souvent compensée la perte de cette autorité, étaient des honneurs divins. Le roi de Saba, comme le pharaon d'Egypte, était un dieu, même pour les vassaux qui défiaient son pouvoir politique. Nous en avons la preuve par la série des noms propres où la mention du roi ou du tobbâ remplace le nom d'un dieu et entre en composition exactement de la même manière : יקהמלך, « que le roi exauce, » שהר־מלך, « que le roi rende illustre, » יכרבמלך, « que le roi fortifie, rende puissant; » תבעכרב, « le tobbâ a fortifié, rendu puissant. » Je pourrais rappeler ici les noms

comme עבדשרחבאל et עבדשמעלי, où la composante est le nom d'un roi déterminé ; mais il est probable qu'ils se rapportent à une divinisation après la mort, tandis que ceux que je viens de citer établissent le caractère divin reconnu au roi de son vivant, par le fait seul de sa dignité.

Dans son palais, le roi de Saba était servi par des eunuques et des esclaves, comme ceux qui figurent dans notre inscription, et ces esclaves du palais, attachés au service personnel du roi, étaient comme toujours en pareil cas de vrais personnages, à qui le service auquel ils étaient attachés donnait une importance effective et même un rang social élevé. Des esclaves royaux sont les seuls individus de condition servile qui figurent nommément comme dédicataires dans les textes épigraphiques ; autrement c'est là un honneur exclusivement réservé aux hommes de condition libre, et même de la caste supérieure. Mais le roi n'avait pas seulement autour de lui dans son palais des serviteurs esclaves. De nombreux officiers de sa maison étaient recrutés parmi les hommes libres et au sein des familles les plus nobles. Ils partageaient sa vie fainéante et enfermée. Aussi Agatharchide (p. 189, ed. C. Müller) oppose-t-il leur mollesse à la vie virile et guerrière des personnages de la noblesse féodale qui demeuraient dans leurs châteaux et à la tête de leurs tribus. Il les décrit comme entièrement efféminés par une oisiveté constante : τῶν δὲ ἀνδρῶν οἱ μὲν περὶ τὰ βασίλεια διατρίβοντες πρὸς τὸ οἴκοι ἐνδιατρίβειν ἅπασι τοῖς τῆς ἀσθενείας γένεσιν ἀκμαιότερον ἄρουσιν, ὑπὸ τῆς συνεχοῦς ἀπραγμοσύνης ἐκθηλύνεσθαι.

Mais il n'y avait pas que des officiers du palais et du service personnel du roi à la Cour de Saba dans cette époque brillante où elle résidait à Mariaba, avant que les désastres successifs de l'expédition d'Aelius Gallus et de la rupture de la digue voisine de la capitale n'en eussent déplacé le siège, tout en ruinant une des parties les plus florissantes du pays. Il y avait aussi les grands personnages du gouvernement central, ceux qui tenaient les premières dignités politiques, les titulaires des grandes charges de la couronne. Ceux-ci appartenaient tous aux plus nobles familles, aux plus hautes classes de la hiérarchie féodale, et peut-être même quelques-unes des premières charges étaient-elles comme une sorte d'apanage aux mains de l'une ou de l'autre des nombreuses branches de la maison de Himyar, dont le principal rameau possédait la couronne : c'est ce qu'indique, du reste, Strabon

(XVI, p. 783) d'après les renseignements recueillis par Aelius Gallus, quand il dit que dans les diverses tribus Sabéennes, tandis que l'un règne, ce sont les membres de la famille qui tiennent les autres magistratures: καὶ βασιλεύουσιν οἱ ἐκ τοῦ γένους, καὶ ἄλλας ἀρχὰς ἄρχουσι.

Les inscriptions yamanites, surtout celles d'époque un peu ancienne, ne contiennent pas beaucoup de titres de fonctions précis qui puissent nous éclairer sur ces grandes charges de la cour de Mariaba. Ceux qu'on y lit sont plutôt hiérarchiques. Ils se réduisent, du reste, à quatre, dont le sens philologique, sinon la nature précise, a été très bien établi par Osiander dès son premier mémoire (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 57 et 58):

1°. מכרב שבא, « le puissant de Saba, » titre que M. Ewald (Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 1843, p. 305) et Osiander ont pris à tort pour royal, en le considérant comme synonyme de מלך שבא, les inscriptions où il est employé ne permettent pas d'accepter cette opinion;

2°. בין, « l'excellent, l'incomparable, » de la racine, propre à l'himyarite, qui a donné le nom du château sabéen de بينون. (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 20 et suiv.);

3°. רחם, « l'éminent, » de la racine qui a donné naissance à l'arabe ذريح et à l'hébreu רחם, tous deux avec le sens de « colline, éminence, » les auteurs musulmans ont encore connu ce titre, car le Kamous donne ذو ذرايح comme la désignation d'un قيل باليمن;

4°. ותר, « le distingué, » correspondant au chaldaïque יתיר, expliqué.

Nos inscriptions apporteront peut-être de nouvelles lumières au sujet de ces titres. Tout ce qu'on en peut dire dans l'état actuel des connaissances est ceci.

מכרב שבא, d'après la signification même, est un titre de fonction précise. C'est sans doute une sorte de grand-vizir, quelque chose d'analogue à l'ἐπίτροπος de la monarchie des Nabatéens, dont parle Strabon (XVI, p. 779) et qu'il dit avoir été qualifié de « frère du roi. » Au moins pendant une période assez étendue (environ deux siècles), coïncidant avec le moment d'éclat de la royauté proprement sabéenne, avant la fameuse Rupture de la digue de Mariaba et le changement de capitale qui en fut la conséquence, cette charge, la première de la monarchie suivie

toute apparence, se montre à nous comme ayant été héréditaire de père en fils dans une même famille, qui était sans doute une des branches de la maison de Himyar. Le fils aîné du מכרב שבא portait le titre de בין jusqu'à ce qu'il héritât du titre paternel.

La signification de בין, de דרח et de ותר n'implique, au contraire, aucune idée de magistrature déterminée. Ce sont bien évidemment des titres hiérarchiques tenant au rang de diverses fonctions, exactement comme furent plus tard dans la Rome de la décadence ceux de perfectissimus, egregius, clarissimus, spectabilis et illustris (voy. Naudet, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXV, 2e part. p. 76-89).

Les fonctions qui valaient ces titres étaient données par le roi et dépendant de sa cour, puisque l'on s'intitulait « bâin des rois de Saba, » בין מלכי שבא (Inscr. du Musée Britannique : pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise ; pl. XXXII du mémoire d'Osiander), « dharah du roi de Saba, » דרח מלך שבא (Fresnel, n°s 31 et 55), et même watr d'un roi déterminé, ותר יהנעם מלך שבא (Fresnel, n° 54). En outre il est à remarquer que nous ne les trouvons cités que dans les inscriptions de Mareb et d'autres localités qui paraissent avoir constitué le domaine royal direct, comme Sanâa et Khariba. Dans celles qui émanent d'hommes des tribus constituées d'une manière purement féodale, comme les tables de Âmran, il n'en est pas question.

Les titres dont je parle semblent être restés attachés aux personnages qui les portaient pendant toute leur vie, jusqu'au moment du moins où ils étaient élevés à un titre supérieur, et leurs descendants les qualifiaient encore par le plus élevé qu'ils eussent reçu. Mais ils pouvaient être dûs à des fonctions purement temporaires. C'est ainsi que nous trouvons la mention d'un bâin de ces deux années, « בין הרפנהן (Quatorzième table de Âmran : pl. X, n° 15 de l'édition anglaise ; pl. XIII du mémoire d'Osiander). Sans doute ces fonctions temporaires faisaient passer dans une classe hiérarchique, où l'on demeurait élevé même après que le temps de l'office était expiré. C'est ainsi que les consulaires formaient une classe de la noblesse romaine.

Les magistratures en question, qui élevaient aux dignités de בין, de דרח et de ותר, étaient, comme il devait arriver dans un pays où la

société était constituée aristocratiquement, une sorte d'apanage qui appartenait à un certain nombre de grandes familles groupées autour de la cour ou en possession de hautes seigneuries. Elles ne sortaient pas de leurs mains. Mais elles n'y étaient pas héréditaires. Ainsi les inscriptions nous montrent le fils d'un בין simplement ותר ou le fils d'un ותר élevé à la dignité de בין, et dans d'autres cas le fils d'un de ces personnages ne recevant aucune espèce de titre. Ceci prouve nettement qu'il ne s'agit pas de titres proprement nobiliaires et féodaux, comme l'avait pensé Osiander. Ils eussent été héréditaires.

C'est aussi dans les mains des mêmes familles que paraissent être presque constamment échues les fonctions, encore inconnues, qui donnaient droit à l'honneur de l'éponymie.

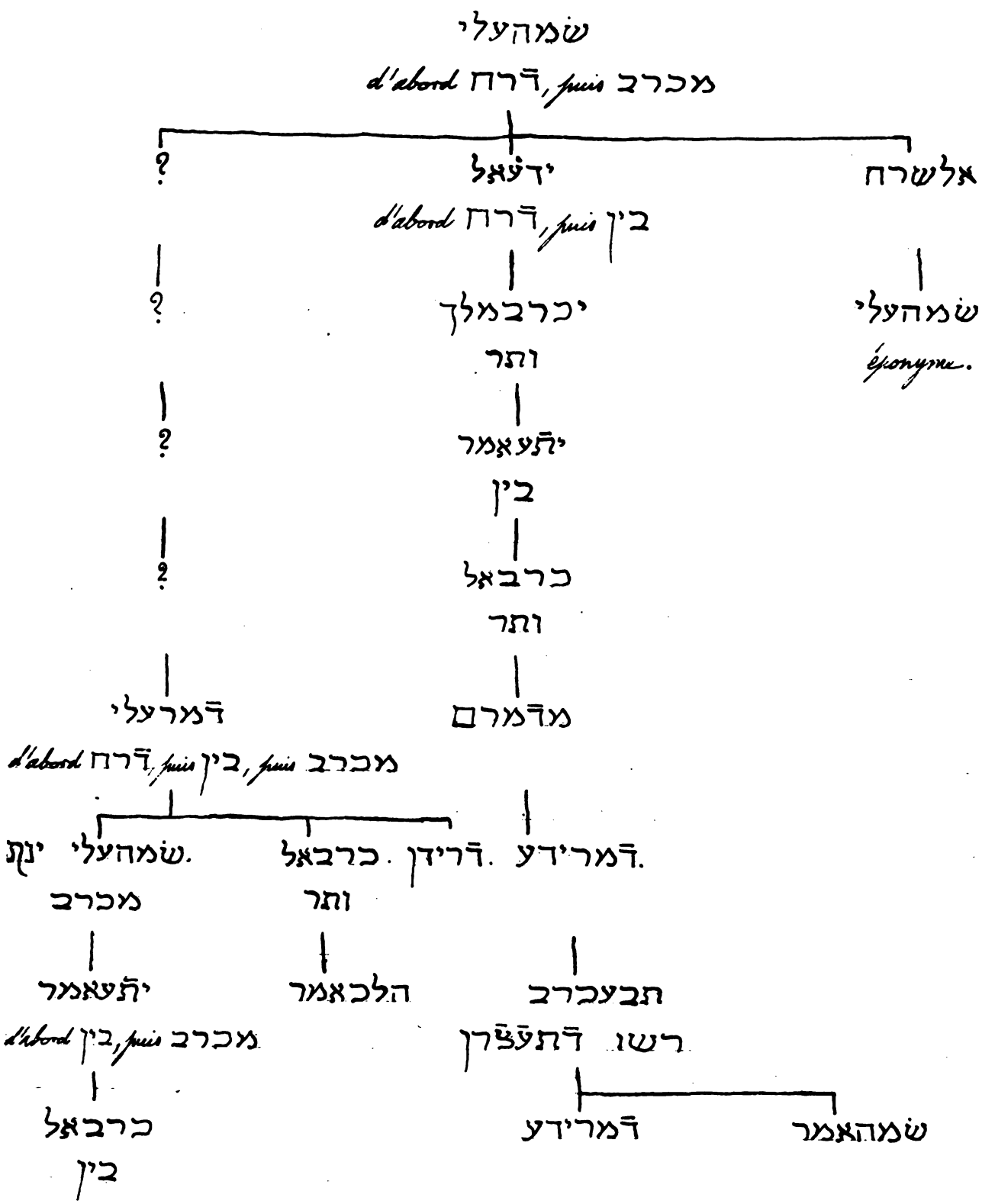
Quant à l'échelle hiérarchique des trois titres dont je viens de parler, il est certain que celui de בין était le premier; de la qualité de ותר ou de דרח on s'élevait à celle de בין. Mais on montait encore quand de בין on devenait מכרב שבא.

Le fils aîné du roi était דרידן, « seigneur de Raïdan, » il avait rang parmi les plus grands vassaux; le second était qualifié de בין, et le troisième sans titre (Inscr. de Marib au Musée Britannique: pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise, pl. XXXII d'Osiander).

La plupart des observations que je viens de faire remontent à vos yeux comme nécessaires du tableau généalogique que je place dans la page 51, en regard de celle-ci. Le tableau résulte de la concordance établie entre les inscriptions n^os^ 4, 9, 10, 12, 13, 14, 29, 31, 46, 49, 54, 55 et 56 de Fresnel, et aussi de la date éponymique de notre inscription d'Abian. Il reconstitue pendant une étendue de deux siècles une famille qui paraît d'après les textes épigraphiques avoir été alors la plus importante de la cour de Mariaba et dont la branche aînée possédait héréditairement pendant toute cette période la dignité de מכרב שבא, la branche la plus cadette, au contraire, d'après les termes du n° 56 de Fresnel, paraît avoir été s'établir hors de la capitale. L'importance politique de cette famille, son rang, les fonctions qui lui appartenaient, tout tend à y faire voir un rameau de la maison royale de Himyar.

Si l'éponyme de notre inscription d'Abian retrouve naturellement

(voy la suite à la p. 52)


שמהעלי
d'abord דרח, puis מכרב
?
ידעאל
אלשרח
d'abord דרח, puis בין
?
יכרבמלך
שמהעלי
ותר
éponyme.
?
יתעאמר
בין
?
כרבאל
ותר
דמרעלי
מדמרם
d'abord דרח, puis בין, puis מכרב
שמהעלי ינק
מכרב
כרבאל
דרידן
דמרידע
ותר
יתעאמר
הלכאמר
תבעכרב
d'abord בין, puis מכרב
כרבאל
בין
רשו דתעצרן
דמרידע
שמהאמר

se place dans cette généalogie, une parenté étroite des noms conduit à rapporter à la même famille, mais à une époque assez notablement postérieure trois des éponymes dont on relève les mentions sur les tables de Âmran :

עמכרב בן שמהכרב (pl. III, n°4 de l'édition anglaise ; pl. I du mémoire d'Osiander) ;

שמהכרב בן תבעכרב בן פדחם (pl. IX, n°13 de la publication anglaise ; pl. IX du mémoire d'Osiander) ;

שמהכרב בן תבעכרב בן חדמת (pl. X, n°15 de l'édition anglaise ; pl. XIII du mémoire d'Osiander).

Le premier est évidemment le fils de l'un ou de l'autre des deux personnages dont j'ai enregistré les mentions à la suite. En revanche, le nom propre du quatrième éponyme cité dans les tables de Âmran et celui de son père sont composés d'éléments tout différents :

ודראל בן יקהמלך כבר חלל (pl. VIII, n°12 de la publication anglaise ; pl. XII du mémoire d'Osiander).

Ces personnages appartenaient bien évidemment à une autre famille.

Un dernier titre nous est révélé par un fragment d'inscription de Mareb conservé au Musée Britannique (pl. XVII, n°37 de l'édition anglaise ; pl. XXXIII du mémoire d'Osiander) ; c'est celui de אדם מלכן, « parent des rois, » exactement analogue au συγγενὴς de la cour des rois de Perse (Xenoph. Cyropaed. I, 4, 27 — voy. sur cet endroit les notes de Schneider — II, 2, 31 ; Diod. Sic. XVII, 59) et de celle des Ptolémées en Égypte (Letronne, Recherches sur l'Égypte, p. 276). Ce titre était sans doute, comme en Perse et dans l'Égypte grecque, le plus élevé de tous ; il désignait la plus haute classe hiérarchique. Mais il faut attendre de nouveaux textes pour savoir s'il s'appliquait aux gayls ou grands vassaux, ou s'il était attaché à de certaines fonctions de cour.

בעתתר ובהובש ובאלמקה וביתעם. lignes 13 et 14. ובדתחמים ובדתבעדנם Ici commence une dernière phrase ; c'est cette formule d'invocation du nom de toute une série de divinités prises à témoin de l'accomplissement de l'offrande, laquelle se répète sur un certain nombre de monuments et a ou

son but et sa nature tout de suite expliqués par Fresnel, dès l'année 1845. Osiander s'en est aussi occupé (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 64 et suiv.).

Trois monuments nous fournissent cette énumération de divinités aussi étendue que dans l'inscription copiée à Abian par M. Gauldraud et presque semblable, ce sont:

1° d'inscription du temple de Il-Magah à Mareb comprise sous le n°55 dans le recueil de Fresnel: בעתתר ובהובש ובאלמקה ו[ב]דתחמים ובדתבעדנם,

2° d'inscription du temple de Il-magah à Mareb comprise sous le n°56 dans le recueil de Fresnel: בעתתר ובהובש ובאלמקה ובדתחמים וב-דתבעדנם ובדתעזרן-,

3° Une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n°34 de la publication anglaise; pl. XXX du mémoire d'Osiander): בעתתר והובש וב אלמקה ודתחמים ודת בעדנם ודשמוי.

La formule, bien qu'ayant toujours la même intention, varie davantage sur d'autres monuments:

1° d'inscription de Khariba comprise sous le n°9 dans le recueil de Fresnel: בעתתר ובאלמקה ובדתחמים ובעתתר שימם,

2° la vingt-troisième table de bronze de Âmran (pl. XIII, n°25 de la publication anglaise; pl. XXI, b, du mémoire d'Osiander): באלמקה דהרן,

3° la table à libations d'Abian, au Musée Britannique (pl. XVI, n°29 de la publication anglaise; pl. XXVII du mémoire d'Osiander): בעתתר ובאלמקה,

4° Une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique et relative à une offrande à la déesse Schams (pl. XVI, n°32 de la publication anglaise; pl. XXVIII du mémoire d'Osiander): בעתתר ואלמקה ובשמשהמו תנת בעלת עזרן, « au nom de Âttor et de Il-magah, et de leur déesse Soleil, « la prééminente (تنوف), dame de Ghazharan. »

5° Une inscription très mutilée de Mareb, qui fait partie des collections du Musée Britannique (pl. XV, n°30 de la publication anglaise; pl. XXIX du mémoire d'Osiander): ובדתבע[דנם ובאלהמו דשמוי ....., ... « et au « nom de Dhat-Bâdan, et au nom de leur dieu Dhou-Samawî (le seigneur du ciel). »

Je reviendrai en terminant cette lettre sur le système général de la religion antique du Yémen, telle que nous parvenons à la connaître d'une manière plus ou moins incomplète par les inscriptions indigènes et par les quelques notions que les auteurs musulmans nous ont conservées. J'essaierai alors d'en tracer un tableau d'ensemble, que je soumettrai à vos lumières et à votre critique. Mais en attendant je crois utile de placer ici quelques remarques spéciales au sujet des personnages divins énumérés dans la formule de notre inscription.

Le dieu Âth'tor, si fréquemment nommé dans les inscriptions himyarites, a été étudié avec des développements assez étendus par Fresnel (Journal asiatique, 4e série, t. VI, p. 199 et suiv.) et par moi-même (Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 339 et suiv.; Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 125 et suiv.); Osiander en a aussi traité (Zeitschr. der deutsch morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 279-282); je crois donc que l'on peut considérer la nature et son caractère comme solidement déterminés. C'est un personnage mâle, que l'on dit même « père » d'un autre dieu, de Sin, שין דאלם ועתתר אבש (Vingt-neuvième table de Âmran — écrite en dialecte hadhramite — pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Osiander). Mais ce personnage mâle correspond à un personnage féminin dans toutes les religions appartenant au même groupe, dans celle de Babylone et de l'Assyrie comme dans celles des populations syrophéniciennes. Âth'tor est donc une forme masculine ou plus exactement une forme androgyne de la Vénus orientale (cf. Scharestany, cf. Pocock. Spec. hist. Arab. p. 120, ed. de White), étroitement analogue à la Venus barbata de Cypre (Serv. ad Virgil. Æneid. II, v. 632; Macrob. Saturn. III, 8) et au « roi Astarté, dieu solaire, » מלך עשתרת אל חמן, de la seconde des inscriptions phéniciennes d'Oumm-el-Awamid.

Les Chananéens donnaient la terminaison féminine en ת au nom de la divinité de la planète Vénus; ils en faisaient עשתרת, transcrit par les Grecs Ἀστάρτη. Mais ce signe du genre n'existe pas dans le nom assyrien de la même déesse, que l'on est en droit de considérer comme la forme typique et la plus ancienne. Il est en effet Ishtar, עשתר (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 116

et suiv.), écrit phonétiquement . On disait aussi עשתר dans le pays de Moab, d'après la stèle de Meschâ (l. 17). C'est une forme semblable qui dans les inscriptions de Palmyre produit le nom propre viril עשתור, transcrit en grec Ἄζωρος (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 4). A plus forte raison le nom reste-t-il semblable au type primitif quand le personnage qu'il désigne passe, comme dans le Yémen, du sexe féminin au sexe masculin.

Dans l'himyaritique עתתר le ש de עשתר se change en ת. Un endurcissement encore plus grand de cette lettre est fourni par la forme Atar-samain, donnée dans les textes cunéiformes du règne d'Assur-bani-pal comme le nom d'un des dieux principaux des Arabes. Atar-samain, « Âtar des cieux, » est la grande divinité du pays de Qidrai, , le קֵדָר de la Bible, et Assur-bani-pal en rend au roi de ce pays la statue, conquise par les Assyriens (prisme B, col. 7, l. 87-92; Smith, History of Assurbanipal, p. 283). Il est surtout le dieu spécial des deux tribus voisines de Isda et de A'lu, à tel point qu'on les appelle , « Isda de Atar-samain, » et , « A'lu de Atar-samain » (prisme A, col. 8, l. 97-98 et 108 : W. A. I. III, 24. — Tablette K 2802 du Musée Britannique : Smith, History of Assurbanipal, p. 295). La transcription assyrienne Atar révèle pour le nom en usage dans le pays de Qedar une orthographe עתר, ce qui me conduit à établir un dernier rapprochement et à assimiler עשתר, par le moyen des formes successives עתתר et עתר, à la première partie du nom de la déesse syrienne עתרעתה (De Longpérier, Journal asiatique, novembre 1855, p. 428; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 3), que les Grecs ont transcrit Ἀτάργατις et Ἀταργάτις (Strab. XVI, p. 784). M. le docteur Levy (Phœnizische Studien, fasc. II, p. 39), M. Ewald (Erklærung der phœnik. Inschriften von Sidon, p. 52) et mon savant ami Melchior de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 8 et et 11) ont en effet démontré que ce nom doit être décomposé en deux parties עתר-עתה, (1) et que le second élément en est l'appellation de la déesse araméenne

(1) Les Syriens en ont fait ensuite par corruption תרעתא (Assemani, Bibliothèque orient.

que S^t Mélitôn, dans son Apologie (Spicileg. Solesm. t. II, p. XLIII; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXXIII, 2^e part. p. 324), appelle עת en signalant son culte dans l'Adiabène, et que les inscriptions de Palmyre mentionnent fréquemment sous la forme עתא (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 11)[1].

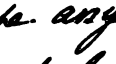
Le nom עשתר à l'origine signifiait simplement « la déesse » et n'a pris que par la suite des temps et le développement du polythéisme la signification d'une divinité spéciale; et même toujours son pluriel, ištarâti dans les textes assyriens (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 117), עשתרות dans la Bible (Jud. II, 13; X, 6; I Sam. VII, 3 et 4; XII, 10; XXXI, 10), a gardé le sens simple de « déesses. » C'est par une telle signification originaire que s'explique le nom de la divinité féminine compagne de Kamosch, qui est citée dans la grande inscription de Meschâ, roi de Moab, à Dhiban (l. 17), עשתר כמש. Je n'hésite pas, pour ma part, à rattacher ce quadrilitère à la racine עשר, beatus fuit, dives fuit; par conséquent עתר en est le correspondant araméen exact et régulier, puisque c'est la forme que revêt la racine עשר dans ce rameau des langues sémitiques[2]. Etymologiquement, les grammairiens l'ont depuis longtemps reconnu, cette racine עשר ne diffère

---

t. I, p. 327) et le Talmud de Babylone תרעתם (Abodah zorah, fol. 11 b).

(1) Ce nom n'est point inconnu au panthéon sabéen. Nous le discernons, avec la finale du genre féminin, dans l'appellation de la déesse עתת, qui entre en composition dans les noms propres himyarites: הופעתת, « At'at conserve, sauve; » הוקעתת, « At'at épouse; » והבעתת, « don de At'at; » לחיעתת, « beauté de At'at; » חמעתת, « At'at a décrété. » Il est impossible d'admettre l'opinion de M. le docteur Lévy (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 180, en note) que עתת est une forme écourtée pour עתתר.

(2) Cette étymologie et celle que je propose pour le nom de אשרה auraient pour conséquence d'attribuer à l'un et à l'autre mot un sens primitif de « bonne fortune, » d'où aurait découlé celui de « déesse. » C'est l'Astarté de Babylone et de l'Assyrie (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 119). Des traces d'une semblable notion ne se sont jamais effacées complétement dans les

que par le renforcement de la gutturale de la racine אשר, étroitement apparentée, mais d'un sens plus général et d'un emploi plus étendu, laquelle a donné à l'Olympe assyrien le dieu Aššur, , le dieu bon, ou plutôt le dieu du bien, de la bonne fortune,  , et aux religions de la Palestine la déesse אשרה (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 118), dont le pluriel אשרות signifie aussi « les déesses » purement et simplement (Jud. III, 7; cf. II, 13). Ainsi pour moi עשתר = עתר et אשרה, עשתרות et אשרות sont deux formes parallèles, ayant le même sens et une origine première commune.

De même fait de deux formes parallèles produites par la permutation de א et de ע dans le rôle d'initiale s'observe pour le nom de la déesse עתא. Il ne faut pas y chercher en effet pour origine, avec mon savant ami Vogüé, עת, « temps opportun, » du moins en ce qui touche à la première naissance du nom; car plus tard le caractère de Fortune, qui appartenait à עתא comme à toutes les autres déesses des religions sémitiques, dut faire trouver une allusion naturelle entre le mot עת et son nom. Des suscriptions araméennes jointes à deux contrats assyriens du Musée Britannique (W. A. I. III, 46, 3 et 6) donnent en effet au nom divin dont je vous parle la forme עת et la fournissent comme la transcription du mot Aššat, « la dame, » hébreu אִשָּׁה, l'un des noms principaux de l'Ištar de Ninive (voy. H. Rawlinson, Journal of the Royal Asiatic Society, new ser. t. I, p. 192 et suiv.; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 118). Ceci est encore confirmé par un passage d'Hésychius: Ἄδα, οὕτω Βαβυλώνιοι τὴν Ἥραν; car la déesse babylonienne constamment assimilée par les Grecs à leur Héra est Zarpanit, identique à l'Ištar de Ninive (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 120). Nous avons ainsi le parallélisme de אשה = אתא et de עשא = עתא comme double forme d'un nom originairement un. Et ceci me conduit à voir dans l'appellation divine עתר-עתה le correspondant araméen de l'assyrien Ištar

---

diverses branches du polythéisme sémitique, et toutes ces variétés de divinités féminines ont été considérées par les Grecs comme des Fortunes et assimilées à Τύχη.

Astart, עַשְׁתֹּרֶת אַשְׁתָּר, un nom composé dont le sens étymologique serait Dea domina.

Ceci paraîtra peut être un peu hardi et contraire à une certaine rigueur philologique, que je voudrais appliquer moi-même s'il s'agissait de noms formés dans l'une ou l'autre des langues sémitiques à l'état où nous les étudions complètement constituées dans leurs documents écrits, comme sont les noms de הוּבַשׁ et de אֶלְמָקָה que j'examinerai un peu plus loin. Mais il ne faut pas oublier que les noms divins dont je parle en ce moment sont des noms d'une bien plus grande antiquité, certainement antérieurs à la séparation des différents idiomes sémitiques et à leur constitution définitive; qu'ils se montrent aussi rebelles à toute tentative d'étymologie retenue dans la rigueur des règles grammaticales ordinaires que les noms de mois communs aux Assyriens et aux Hébreux; et qu'ils remontent de même aux premiers débuts de la civilisation des peuples de Sem, à un temps où le langage de ces peuples était encore dans un état de formation et comme de fusion.

Quoiqu'il en soit, les formes עַשְׁתֹּרֶת et עַתַּר nous fournissent la transition entre les deux noms très voisins, et certainement apparentés à l'origine, de la divinité femelle, עַשְׁתֹּרֶת chez les Chananéens et Hathor chez les Egyptiens (voy. ce que j'en ai déjà dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 125 et suiv.). La parenté des deux déesses a déjà été remarquée (De Longpérier, Bulletin archéologique de l'Athénæum français, 1855, p. 24), et les עַשְׁתָּרוֹת קַרְנַיִם du pays de Basan (Genes. XIV, 5) devaient être représentées d'une manière tout à fait analogue à celle de l'Hathor égyptienne à cornes de vache.

Bien que nous trouvions Hathor établie dans le panthéon de l'Egypte dès les temps les plus reculés où nous savons remonter les monuments, bien que les hiérogrammates aient donné à son nom une signification égyptienne, hat-Hor, en y appliquant une orthographe symbolico-syllabique qui lui attribue le sens d'« habitation d'Horus, » , Hathor n'est certainement pas une divinité d'origine proprement égyptienne. C'est avec Set (voy. sur ce dieu, De Rougé, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXV, 2e part. p. 233; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 271 et suiv.) la divinité étrangère que les Egyptiens ont le plus anciennement adoptée. Dans le principe (on peut le discerner aujourd'hui) Hathor était

la déesse nationale de cette population des Anou, , parente des Egyptiens proprement dits, mais en même temps bien distincte d'eux et également apparentée aux Chananéens, que M. de Rougé (Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXV, 2e part. p. 230 et suiv.) propose d'assimiler aux ענמים de la Genèse qui, avant Moïse habitaient une partie de l'Egypte et dont plus tard un rameau formait encore la population de la presqu'île du Sinaï. Des centres principaux et les plus antiques du culte d'Hathor en Egypte sont en effet précisément les villes que leurs noms désignent comme ayant été d'abord les cités des Anou, Héliopolis (appelée par excellence On,), Tentyris (qui reçoit quelquefois le même nom de On) et Hermonthis (On-res, , l'On du sud).

Sans doute, Hathor, par suite de l'antiquité même de l'introduction de son culte, se montre à nous comme tenant une place essentielle dans le cycle d'Horus, et plus tard, vers la XIXe dynastie, quand les Egyptiens se trouvèrent en relations intimes avec les peuples de Chanaan, ils se mirent à adorer également la עשתרת de ceux-ci, en conservant fidèlement son nom, Âstart . Âstart forme dès lors un personnage à part, qui se relie au cycle de Set, , ou Baal, . Mais les Egyptiens eux-mêmes, dans un certain nombre de monuments, rapprochent Hathor, Âstar Anaba, , et Qadeš, (sur ces deux derniers personnages, voy. De Rougé, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XX, 2e part. p. 174 et suiv.; De Vogüé, Journal asiatique, août 1867, p. 126 et suiv.; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 151 et suiv.), de manière à faire bien voir qu'ils en connaissaient et admettaient l'identité primitive.

Hathor est la divinité spéciale de l'établissement de Ouadi-Magarah, fondé à la suite des conquêtes du roi Snefrou à côté des mines de cuivre de la région des Anou du Sinaï. A Karnak (voy. Brugsch, Geographische Inschriften Altaegyptischer Denkmaeler, t. II, p. 16) elle est nommée , « dame du pays de Pun, » c'est à dire de l'Arabie Méridionale (voy. Brugsch, Geographische Inschriften, t. II, p. 14 et suiv.), ce qui nous ramène précisément au pays où nous voyons le culte de עשתרת en pleine vigueur. Les Egyptiens connaissaient très bien la religion de l'Arabie, et l'on peut trouver à ce sujet dans leurs monuments des indications tout à fait précieuses.

Haubas, nommé au second rang dans notre inscription et dans les énumérations analogues, est certainement un dieu solaire, comme Fresnel l'a établi et reconnu depuis bien des années. Mais l'étymologie de ce nom de הובש est encore à trouver, et les explications jusqu'à présent proposées ne sont pas entièrement satisfaisantes. Le nom se rattache certainement à une quatrième forme verbale; mais quelle est la racine? Là est la question. Fresnel (Journal asiatique, septembre-octobre 1845, p. 236) y voit celle qui est en hébreu יבש, « desséché, » et traduit le nom par siccator, qualification qui s'appliquerait au soleil d'été. L'explication est déduisante, et l'on serait fort tenté de l'adopter, s'il n'y avait pas une difficulté philologique sérieuse à admettre que la racine qui est פ"י dans toutes les langues sémitiques connues, en arabe يَبِسَ, en éthiopien ሰበሰ et en assyrien yabâš, aussi bien qu'en hébreu, puisse être פ"ו en himyarite. Mais en tous cas elle est de beaucoup préférable à celle d'Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 64), qui expliquait הובש par « le lumineux » et tirait ce nom du verbe arabe وَهَبَ. La conjecture était possible tant qu'on n'avait que les copies d'Arnaud publiées par Fresnel, car rien n'interdisait de supposer que le copiste avait mal vu et écrit ሐበሰ pour ሐበሳ. Mais semblable correction ne se peut plus proposer en présence d'une des inscriptions transportées en original au Musée Britannique (pl. XVII, n° 34 de la publication anglaise; pl. XXX du mémoire d'Osiander); la leçon הובש est certaine. Or, je ne puis admettre grammaticalement la substitution d'un ש à un ס; il faudrait des exemples pour établir cette permutation.

Quant à אלמקה, c'est le dieu le plus fréquemment cité dans les inscriptions himyaritiques jusqu'à présent connues. Albakrî en parle en l'appelant الملق (Juynboll, Marâsid, au mot بلقة, t. III, p. ٣٤٥)[1]. Son nom me paraît, comme Osiander l'a entrevu à la fin de sa carrière (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 278), devoir être décomposé en אל et מקה, participe dont défective du verbe וקה, « ayancer. » Le ו initial tombe aussi dans l'aoriste יקהן fourni par une des tables de bronze de Âmran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander), ligne 15, et dans le nom propre יקהמלך. אל-מקה est donc « Il qui ayance, »

---

(1) Il faut se souvenir aussi du nom analogue, mais féminin, بلقة, donné par certains auteurs arabes d'après les traditions yamanites comme celui de la reine de Saba légendaire, identifiée avec une déesse de la planète Vénus: Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 63.

« Il secourable, » c'est à dire une des formes du dieu אל, le ايل du Qamoûs, dont le culte est révélé par un grand nombre de noms propres himyarites (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 53 et suiv.), tels que שרח־אלשרח, בנאל, אושאל, יחמאל, נבטאל, תובאל, ודדאל, והבאל, יקמאל, ידעאל, כרבאל, -אל. L'אל des Sabéens est le même que le אל des Phéniciens et des Araméens (voy. De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 112-123; Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 108 et suiv.), le Ἦλος de Damascius (ap. Phot. Bibliothl. p. 343, ed. Bekker), le Ἦλος des fragments de Sanchoniathon (p. 26 et 28, ed. Orelli; voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 254 et suiv.), le 𒀭𒆠 ou 𒀭𒆠𒄭 Ilu de Babylone (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 63). Il n'est pas le Dieu des monothéistes, comme l'a pensé M. Renan (Journal asiatique, février 1859, p. 244 et suiv.), c'est une sorte de divinité suprême d'une nature un peu vague, comme le Cronos des Grecs auquel elle a toujours été assimilée, mais susceptible pourtant d'une forme déterminée, comme un dieu spécial, et s'accommodant de la coexistence constante d'un grand nombre d'autres dieux.

Sous la forme spéciale de אלמקה, l'אל des Sabéens devient un dieu exclusivement lunaire. Albakrî le dit formellement, d'après l'ingénieuse et certaine correction qu'Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 278) a introduite pour un mot désespéré de son texte: والملق اسم القمر هبس. C'est d'ailleurs ce qui résulte de la composition de la triade de עתתר, הובש et אלמקה. Le premier dieu personnifiant la planète Vénus, le second le Soleil, dans l'esprit de toutes les religions sémitiques le troisième doit être nécessairement lunaire. C'est ce que Fresnel, M. Ewald et Osiander avaient déjà reconnu.

A la triade des dieux dont je viens de parler correspond une triade féminine, nommée en même temps dans les formules d'invocations finales des inscriptions, de même que dans l'Inde le Trimourti se reproduit dans le Çakti Trimourti, triade féminine, et qu'à Babylone le groupe des trois déesses Anat, Belit et Davkina (ou Aššat Iosit) répond au groupe des trois dieux Anu, Bel et Nisruk (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 69). Souvent l'une ou l'autre des déesses de cette triade féminine, comme vous avez pu le voir tout à l'heure, a été omise par les rédacteurs des inscriptions, quelquefois afin de faire place à la mention du dieu à qui le monument était dédié, quand il n'appartenait pas à la triade supérieure.

Le n° 56 de Fresnel seul nous donne la liste complète des trois déesses. Elles sont, du reste, toujours nommées dans un même ordre respectif, qui avait bien certainement un caractère sacramentel et qui devait correspondre à l'ordre également invariable des dieux de la triade mâle. On peut donc en conclure que les déesses étaient associées comme épouses aux dieux de la manière suivante :

אתר-חמים était associée à
הובש " " אתר-בעדנם
אלמקה " " אתר-עתרן

Les trois déesses toujours indiquées en pareil cas de cette manière, par un simple surnom emprunté au siège principal de leur culte, devaient cependant avoir d'autres noms. La chose est du moins certaine pour אתר-עתרן, qui n'est autre que la déesse שמש, appelée בעלת עתרן dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise ; pl. XXVIII du mémoire d'Osiander). C'est donc cette déesse femelle du Soleil dont Hamza signalait le culte dans le Yémen (cf. Schultens, Hist. imper. vet. Joct. p. 26), tandis que chez les payens de Harrân les auteurs musulmans montrent شمس considéré comme un personnage mâle (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 468 et suiv.), de même que le Šamaš de Babylone et de l'Assyrie (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 97). Elle est, vous le voyez, celle qui se trouve associée au dieu lunaire אלמקה. C'est là un couple divin semblable à tous ceux qu'offrent les religions sémitiques (voy. De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 56 et suiv. ; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. III, p. 131), où les attributions de la déesse sont combinées de manière à produire par leur association à celles du dieu une unité panthéistique complète, reflet de l'unité primitive.

En vertu de ce principe, de même que l'épouse du dieu lunaire אלמקה est la déesse Soleil, שמש, l'épouse du dieu solaire הובש, c'est-à-dire אתר-בעדנם, doit être une déesse lunaire. C'est ainsi qu'en Assyrie et en Chaldée Šamaš, le Soleil, a trois épouses, Malkît, Gula et Anunît, qui personnifient les phases de la lune croissante, pleine et décroissante (voy. mon

Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 103). Et quand une seule de ces trois déesses figure comme la compagne, elle garde le caractère lunaire très nettement marqué. Gula est désignée comme triforme dans son temple de Borsippa (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 4, l. 52-56 : W. A. I. I, 55). Dans la semaine chaldéo-assyrienne, telle que nous la fait connaître une tablette de la bibliothèque de Ninive (W. A. I. III, 57, 6), le second jour, celui de la lune, appartient à Anunit et non au dieu mâle de la lune, Sin.

Il est plus difficile, en l'absence de renseignements précis, d'essayer de déterminer quel devait être le caractère de l'épouse de עתתר. C'était peut-être une déesse-Terre, car j'aurai l'occasion de montrer plus loin que la conception de ce dieu n'était pas exclusivement restreinte à la planète Vénus et qu'on le considérait comme le maître des cieux. Son nom de דת-חמים ne paraît pas se rapporter à une localité déterminée, car il signifie « la dame du téménos, de l'enceinte sacrée » (voy. Olshausen, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 282 et suiv.) le sens du mot ḥmy dans le langage religieux des arabes antéislamiques n'est pas douteux en effet (voy. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 18 et suiv.) et une ingénieuse conjecture de M. Fleischer a fait retrouver dans un passage du Marâṣid (t. I, p. ٣٢٢, ed. Juynboll) une mention du téménos de Dusarès ḏū-šarā. Le nom de la déesse yamanite דת-חמים est donc à comparer à celui du dieu nabatéen transcrit en grec Αἰχαδᾶς (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 109), car celui-ci est « le dieu du temple, du sanctuaire, » dérivé du mot היכל.

Lignes 14 et 15 : ובאלהי ובאלהתי הגרן עדן des auteurs des inscriptions n^os 55 et 56 du recueil de Fresnel, barons ḥimyarites, de famille noble, terminent l'énumération des divinités qu'ils prennent à témoins en invoquant le nom de leurs ancêtres divinisés (1) ; j'ai étudié à fait dans une communication qui a déjà

---

(1) Je vois encore un monument de cet usage de divinisation et d'héroïsation des défunts de familles nobles dans les bas-reliefs de la stèle publiée par M. Clermont-Ganneau (Journal asiatique, mars-avril 1870, p. 302-329). Il ne me paraît pas possible en effet de considérer ce monument autrement que comme funéraire et d'en traduire l'inscrip-

plusieurs années de date et que l'Académie des Inscriptions avait bien voulu entendre avec bienveillance (Comptes-rendus, 1867, p. 302-305). Abd-Schams et Martʿad, constructeurs du temple de Yatʿâ à Abian, étant de race terrible, ne pouvaient invoquer leurs ancêtres; à la formule habituelle ils ajoutent la mention des dieux et des dames de la ville d'Aden. C'est dans les mêmes termes que l'auteur de la vingt-neuvième table de bronze de Âmran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise,

---

tion d'une manière différente de celle qu'ont adoptée pour la première ligne MM. Gildemeister et Blau:

צור עללת בת מפדת
ולימען עתתר דיתברנהו

« Image de Ghalilat fille de Mofaddat.
« Que Âtʿtor frappe celui qui la détruira ! »

L'interprétation proposée pour la première ligne par M. Clermont-Ganneau est tout à fait inadmissible, car le mot צור appelle nécessairement après lui un nom propre, comme dans les deux stèles à bas-reliefs transportées de Mareb au Musée de la Société Asiatique de Bombay (Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, 1846, pl. I et V): צ[ו]ר ודאב et צור אושאל בן תבי (voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 283-284). Cette formule est exactement correspondante à celle des riches des tombeaux de Palmyre où étaient placés les bustes des défunts: .... בר .... צלם (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n^os 33, 38-48 et 70). Et nous devons désormais distinguer deux formules dans les épitaphes himyarites comme dans les épitaphes araméennes: celle des stèles iconiques, צור, et celle des simples cippes sans images, קבר ונפש ou נפש וקבר (voy. sur cette dernière ce que j'ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 257-261).

Ceci étant, l'explication des bas-reliefs de la stèle de M. Clermont-Ganneau par une cérémonie en l'honneur de Âtʿtor tombe devant le rétablissement du vrai sens de l'inscription. La seule interprétation des bas-reliefs qui cadre avec ce sens désormais certain, est celle que l'érudit chancelier-drogman de notre consulat de France à Jérusalem a consignée comme une dernière conjecture possible (mais en faveur de laquelle il ne s'inclinait pas), dans une note à la fin de son mémoire.

pl. XXVI du mémoire d'Osiander), ligne 6, dit s'être recommandé « aux dieux et « aux déesses de notre ville de Sabota, » אלהי ואלהתי הגרן שבות.

אלהי est l'état construit du pluriel de אלה, « dieu, » (inscription de Mareb au Musée Britannique : pl. XV, n° 30 de la publication anglaise ; pl. XXIX du mémoire d'Osiander, ligne 4), dont l'état absolu, אלהן, se lit à la ligne 5 de la grande inscription de Hisn-Ghorâb copiée par Wellsted (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 251; t. XX, p. 223). אלהתי est l'état construit du pluriel de אלהת, féminin de אלה. Dans la ligne 2 de la grande inscription de Hisn-Ghorâb, אלהת est employé comme un féminin abstrait exprimant la notion générale de la divinité » (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 60); il se construit alors avec la troisième personne du singulier masculin dans les formes verbales : יעקר וירחם אלהת, fundet (hébreu עקר, arabe عقر, radix, fundamentum) et misereatur divinitas. En revanche, dans le nom de lieu בת-אלהת de l'inscription de Sanâa, n° 1 de Couttenden, n° 4 de Fresnel, et dans la mention du personnage divin de אלהת que fait une seconde fois la même inscription, ce mot est incontestablement l'appellation d'une déesse spéciale du vieux polythéisme yamanite (1), probablement la forme fémi-

---

« la scène inférieure nous montrerait la mort (de Ghalilat); la scène supérieure, son apothéose et son adoration par ses descendants, suivant la coutume des Sabéens .... la figure couchée, d'en bas, et la figure ornée, d'en haut, appartiendraient à un seul et même personnage; les proportions surhumaines de la figure ornée seraient le signe de la transfiguration divine subie par le mort déifié .... Athtar se serait invoqué dans la deuxième ligne que comme divinité supérieure chargée de protéger contre de sacrilèges profanations le pieux hommage rendu, sous sa haute protection, au nouveau dieux. » Et M. Clermont-Ganneau ajoute avec raison dans un post-scriptum, en se décidant à adopter l'explication de MM. Gildemeister et Bleu pour la première ligne : « Je profiterai de cette occasion pour noter le rapport frappant qui existe entre notre monument et les petites stèles funéraires trouvées à Palmyre, et représentant le mort accoudé sur un lit et divers emblèmes religieux (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n°s 125, 126a, 127, 128, 129, 148).

(1) Le nom est cité sous les formes الإلاهة et اليلهة par les auteurs musulmans comme s'appliquant à une divinité solaire : Pococke, Spec. hist. Arab. p. 92; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 60.

-tive de אל. C'est donc la même que la אלת de la Nabatène et de Palmyre (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 107 et suiv.), déesse qu'Hérodote (III, 8), qui l'appelle Alilat, dit avoir été la première dans les adorations des Arabes, et dont les auteurs musulmans font en effet fréquente mention sous le nom de اللات, contracté pour الإلات, la forme même qu'a transcrite Hérodote. Chez les Arabes du Hedjaz, son sanctuaire principal était à Taïf (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 272; t. III, p. 99 et 288); elle était adorée sous la forme d'une pierre carrée blanche ou d'un palmier (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 480). Les Sabéens dans leur langage distinguaient אלה, désignation de l'idée abstraite de « dieu, » de אל, nom d'un dieu spécial, comme le faisaient également les populations araméennes de Palmyre et de la Nabatène et comme les Phéniciens distinguaient אלן de אל (bien que les inscriptions phéniciennes présentent quelques exemples de l'emploi du mot אל dans le sens du substantif « dieu »). Mais ils n'avaient pas, comme les Araméens, la distinction correspondante de אלהת et de אלת. Pour rendre l'idée générale de « déesse » et pour désigner la déesse spéciale, paredre féminin de אל, ils n'avaient qu'un seul terme, אלהת. Ils n'auraient donc pas pu dire, comme dans l'inscription nabatéenne de Salkhat (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 107) אלת אלהתהם. Chez les Assyriens également, c'était le même mot, ilu, אִלָא, qui voulait dire « un dieu » et qui servait d'appellation au personnage divin assimilé par les Grecs à Cronos.

Après ce long commentaire philologique, il est bon d'étudier notre inscription d'Abian au point de vue de l'histoire, et là encore elle nous présentera beaucoup d'intérêt, bien qu'il ne soit pas possible, dans l'état actuel de la science, d'arriver à des conclusions absolument précises au sujet de la plupart des questions qu'elle soulève.

Jusqu'à présent les inscriptions himyarites connues fournissent les noms de quatre monarques de Saba, que j'énumère dans leur ordre historique probable :

שרחבאל : Notre inscription.

יהנעם : Fresnel, nos 45 et 54.

פרעם ינהב : Inscription de Mareb conservée au Musée Britan-

-rique (pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise ; pl. XXXII du mémoire d'Osiander).

והבאל יחת : l'inscription de Mareb au Musée Britannique (pl. XV, n° 39 de l'édition anglaise ; pl. XXIX du mémoire d'Osiander).

L'ordre dans lequel j'ai placé ces noms résulte des remarques suivantes. Dans le tableau généalogique de la p. 51 vous pouvez voir que ותר כרבאל au service du roi יהנעם et auteur de la dédicace n° 54 de Fresnel, était de quatre générations postérieur au שמהעלי, éponyme de notre inscription d'Abian, laquelle date du règne de שרחבאל. L'étroite analogie de formules et de style entre le n° 45 de Fresnel, qui contient aussi le nom du roi יהנעם, et l'inscription du Musée Britannique où est mentionné le roi פרעם יהב, doit faire conclure qu'elles sont d'époques très rapprochées. Enfin les caractères paléographiques de l'inscription qui cite le roi והבאל יחת ne permettant pas de douter qu'elle ne soit de date encore plus récente.

C'est vainement qu'on chercherait les trois derniers noms dans les listes de rois du Yémen qui nous ont été conservées par les historiens arabes de l'époque musulmane. Mais ceci ne doit pas surprendre, et l'on peut être assuré à l'avance que la grande majorité des noms de rois de Saba qui seront déchiffrés dans les inscriptions, lorsqu'on en possédera un plus grand nombre, ne se retrouveront pas dans ces listes. La plupart du temps, en effet, les rois y sont désignés, non par leurs noms véritables, qui seuls peuvent être inscrits sur les monuments contemporains de leurs règnes, mais par de simples titres, tels que Tobbâ, ou par des surnoms populaires comme Dhou-l-adhâr, « l'homme des terreurs, » Dhou-Yarch, « l'homme du château, » Dhou-Habschân, « l'Abyssin, » Abou-Karib, « le père de la puissance » etc. D'ailleurs on sait maintenant par de bien nombreux exemples combien peu de fond il faut faire sur ces histoires purement traditionnelles des peuples orientaux, qui donnent plus de place à la légende qu'à la réalité, intervertissent les faits dont elles n'ont plus qu'un vague écho, et agrandissent souvent les événements et les personnages les plus capitaux. On ne peut pas plus faire l'histoire de la monarchie sabéenne avec les récits traditionnels des écrivains musulmans, que notre histoire de l'époque carlovingienne avec les chansons de geste du cycle épique de Charlemagne.

L'intérêt supérieur de la dédicace du temple de Yat'â à Abian, copiée par M. Gauldraud, consiste cependant en ce qu'elle contient le premier nom de roi que l'on puisse retrouver dans les listes des historiens musulmans, le nom d'un prince qui y fait une grande figure, et qui précisément avait le droit de porter le titre de tobbâ qui lui est donné dans l'inscription, car il réunissait, dit-on, sous son sceptre toute l'Arabie Heureuse. C'est donc le premier monument de l'épigraphie yamanite auquel on puisse tenter d'attribuer une date précise.

Schourahbil ou Scharahbil, car telle paraît avoir été la vraie prononciation sabéenne, est en effet, d'après les listes arabes, le sixième roi de la dynastie des Himyarites (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 74 et suiv.), et il inaugura le règne d'une nouvelle branche de cette dynastie. Des écrivains musulmans varient sur sa généalogie, mais ils donnent pour certain que, s'il descendait de Himyar, il n'était pas au nombre des petits-fils de Hârith-er-râïsch, fondateur de la souveraineté de cette maison (Caussin de Perceval, t. I, p. 61 et suiv.). Des Sabéens, fatigués de la tyrannie de Dhou-l-adhâr, s'étaient soulevés contre lui. Ils proposèrent la couronne à Schourahbil. Vainqueur de son rival après un grand combat, celui-ci demeura en possession de la souveraineté de tout le Yémen (Aboulféda, Hist. ante-islam. p. 116).

Suivant Ibn-Hischâm, cité par Ibn-Khaldoun, Schourahbil faisait sa résidence habituelle à Mareb; néanmoins c'est à lui qu'on attribue généralement la construction du célèbre palais de Ghoumdân, dans la ville de Sanâa. « C'était, dit Qazwîni, un immense édifice à quatre faces, l'une rouge, « l'autre blanche, la troisième jaune et la quatrième verte. Au milieu s'élevait « un bâtiment à quatre étages. Chaque étage avait quarante coudées de hauteur. « Le dernier formait un salon, ïwân, entièrement en marbre, et couvert d'une « seule dalle de marbre. Aux quatre coins de ce salon, on voyait des figures « de lions; elles étaient creuses, et quand le vent s'engouffrait dans leurs gueules, « elles rendaient des sons semblables à des rugissements. Ce palais, avec un temple « qui en dépendait, fut détruit par l'ordre du Khalife Othmân » (vers le milieu du VII^e siècle de notre ère). Cette curieuse description est évidemment faite

d'après des souvenirs précis et des documents exacts. Elle montre à quel degré la civilisation des bords de l'Euphrate et du Tigre avait exercé une profonde influence sur la civilisation et les arts de l'Arabie méridionale, influence que tout à l'heure j'entreprendrai de montrer aussi grande sur la religion du Yémen. Cet édifice à cinq étages, évidemment en retraite les uns sur les autres, comme l'indique l'exiguité de la salle supérieure, est une donnée qui appartient essentiellement et exclusivement à l'architecture assyrienne et surtout babylonienne. C'est celle de la pyramide sacrée des bords de l'Euphrate (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 354-367). A la même source est encore empruntée l'emploi de revêtements extérieurs présentant des couleurs symboliques (voy. le même ouvrage, p. 369-371). Mais ici nous n'avons pas une couleur spéciale à chacun des étages du monument, comme à la Tour de Borsippa après la restauration par Nabu-koudourri-ousur (H. Rawlinson, Journal of the Royal Asiatic Society, t. XVIII, p. 1-34), aux murailles d'Ecbatane (Herod. I, 98) et à la ziggurrat du palais assyrien de Khorsabad (Place, Ninive et l'Assyrie, pl. 36 et 37). D'après la description de Kazwînî, la pyramide de Ghoumdân, qui n'était évidemment pas, quoi qu'il en dise, le palais lui-même, mais sans doute le temple de la planète Vénus, qui y attenait et que signale encore Maçoudy (Les prairies d'or, traduction Barbier de Meynard, t. IV, p. 69) — la pyramide de Ghoumdân, dis-je, était, au moins son soubassement, couverte du haut en bas sur chacune de ses faces d'un revêtement offrant aux regards une couleur symbolique évidemment en rapport avec le point cardinal vers lequel était tournée cette face. C'est là une donnée de symbolisme qui demande à être étudiée plus profondément et dont on ne s'est pas jusqu'à présent occupé d'une manière sérieuse, mais dont il serait possible de retrouver d'autres vestiges. Il faut encore voir, sur le palais de Ghoumdân, les textes réunis dans le Journal de la Société Asiatique Allemande (t. VII, p. 472 et 476; t. X, p. 20); et aussi Fleischer, Aboulfeda, p. 119, 120 et notes; De Sacy, Chrestomathie, t. III, p. 192.

Revenons à Schourahbîl et à ce qu'en disent les traditions arabes, qu'il est nécessaire d'enregistrer, tout en ne les acceptant que sous bénéfice d'inventaire. Ainsi que je l'ai déjà dit, il fut le cinquième roi après Hârith, et,

suivant Thaâlebi, dans le Tabakât-el-Molouk, celui-ci monta sur le trône 700 ans avant l'islamisme, c'est à dire un siècle environ avant l'ère chrétienne (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 63). D'un autre côté, cinq règnes seulement, dont quelques-uns très courts, le séparent du fameux événement connu dans les traditions arabes sous le nom de Seyl-el-ârim, c'est à dire de la rupture de la digue de Mareb (Caussin de Perceval, t. I, p. 85 et suiv.), désastre qui amena la ruine partielle et la décadence complète de cette ville qu'Agatharchide décrivait comme si magnifique au temps de la splendeur (p. 186, ed. C. Müller). L'illustre Silvestre de Sacy (Mém. de l'Acad. des Inscr. t. XLVIII, p. 492 et suiv.; p. 634 et suiv.), se fondant sur un calcul de généalogies et sur les données de Hamza (Hist. inscr. vet. goct. p. 24), a cru pouvoir fixer ce dernier événement vers l'an 150 de notre ère; M. Caussin de Perceval a préféré la date de 118 à 120. Je pense, quant à moi, qu'il est nécessaire de faire remonter la rupture de la digue de Mareb un demi-siècle plus tôt, en le rapprochant ainsi du calcul d'Ibn-Doreyd (Reiske, De Arab. epoch. vet. p. 24).

C'est sur le Périple grec de la Mer Erythrée que je m'appuie pour proposer cette manière de voir. Ce Périple, sur la date duquel on a émis tant de conjectures différentes, et dans tous les cas forcément antérieur de plus de vingt-cinq ans à la réduction de l'Arabie Pétrée à l'état de province romaine, en 105, puisqu'il y est (§. 19) question de Malichas, roi des Nabatéens, le מלכו des monnaies et de l'inscription de Salkhat (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Tombes nabatéens, n° 6), qui régna environ 35 ans, soit de 40 à 75 ap. J. C. (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Appendice, p. 34; Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 118). Or, à la description que ce livre donne des différentes parties du Yémen, on ne saurait méconnaître l'état du pays après le Seyl-el-ârim. Mariaba ou Mareb a tellement perdu son ancienne importance, qu'elle n'est plus même nommée. La capitale du monarque des Sabéens et des Homérites, alors appelé Charibaël, כרבאל (nom bien connu dans les inscriptions), se trouve désormais à Saphar (§. 23), la Sapphar de Pline (Hist. nat. VI, 26) et de Ptolémée (VI, 27), c'est à dire Dhafar dans le district de Yafeth, sur la route de Sanâa à Aden (Niebuhr, Beschreibung Arabiens, p. 236 et 290; Reise, t. I, p. 400), localité dont Edrisi (t. I, p. 148) dit: « C'était autrefois une « des villes les plus considérables et les plus célèbres; les rois du Yémen y faisaient leur

résidence et on y voyait les palais de Zeydan. » En outre, « monarque des Himyarites et des Sabéens n'a plus la plénitude de puissance des anciens tobbâs; une bonne partie de l'Arabie méridionale a échappé à sa domination. Le Hadhramaut a un roi complétement indépendant (comme dans la vingt-neuvième table de bronze de Âmran), Ἐλεάζος (nom composé de celui du dieu אל), dont les états commencent à Canê, קנא, aujourd'hui Hisn-Ghorâb (Peripl. §. 27). De pays que le Périple appelle Maphartis, le long de la Mer Rouge et dans le voisinage du détroit de Bab-el-Mandeb, possède aussi le sien, nommé Χόλεβος, כלב (le petit chien), qui réside à Sabé (§. 22; cf. Plin. VI, 26; Ptol. VI, 7), cité dont les ruines se voient au pied du mont Sabber (Niebuhr, Beschreibung Arabiens, p. 240 et suiv.; Ritter, Erdkunde, t. XII, p. 781 et suiv.) et qui est tributaire de Charibaël seulement pour le port de Muza (§. 24), aujourd'hui Mauschid (C. Müller, Geogr. graec. min. t. I, p. 274). Or c'est bien là l'état d'affaiblissement du pouvoir royal, le morcellement du pays en petites souverainetés distinctes et rivales, au milieu duquel les auteurs arabes nous montrent que se produisit le grand événement de la rupture de la digue de Marab (Caussin de Perceval, t. I, p. 83). Se trouvant donc placé à distance environ égale entre l'avénement de la dynastie himyarite sur le trône de Saba et le Seyl-el-arim, le règne de Schourahbîl devrait être fixé dans les environs des années 40 à 30 avant l'ère chrétienne, si l'on pouvait avoir une foi absolue dans l'histoire traditionnelle au sujet de laquelle j'ai déjà exprimé tout à l'heure une méfiance que je crois très fondée.

M. Caussin de Perceval (t. I, p. 73) avait cru pouvoir déterminer une date tout à fait précise dans cette partie de l'histoire traditionnelle du Yémen, en assimilant le nom de Ἀλλάσαρος ou Ἐλλάσαρος donné par Strabon (XVI, p. 782) et Ptolémée (VI, 7) au roi des Yamanites, Ἰλασαρίδας (Fresnel, Première lettre sur les Arabes, p. 68), qu'Élius Gallus, en 24 av. J. C., enleva dans Mariaba, à celui de Dhou-l-adhâr par lequel les historiens musulmans désignent le prédécesseur de Schourahbîl. Mais le rapprochement des deux noms n'est plus possible, car il est bien évident aujourd'hui, comme l'a fait voir Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 253), qu'Ἀλλάσαρος n'est pas autre chose que le nom de אלשרח, porté par un grand nombre de particuliers et de princes du Yémen. Je ne pense pas cependant que le rejet de la conjecture onomastique de M. Caussin de Perceval doive entraîner nécessairement et absolument la chute de son opinion historique. Ce n'est pas que j'attache une bien

grande importance à ce fait que d'après les traditions arabes la distance de temps qui sépare Dhou-l-adhâr de Hâritz-er-râïch devait coïncider avec bien l'époque de son règne avec celle de l'expédition d'Élius Gallus. Il n'y a pas de fond à faire sur toute cette chronologie. Mais ce qui me frappe, c'est que précisément les souvenirs recueillis par les écrivains musulmans placent sous Dhou-l-adhâr la seule invasion étrangère qu'elles mentionnent dans le Yémen pendant cette période (Caussin de Perceval, t. I, p. 71). Il est vrai que le récit, devenu entièrement légendaire, y substitue aux Romains le fabuleux roi de Perse Kaï-Kaous. Mais malgré cette altération il me paraît impossible d'y méconnaître un écho encore vivant plusieurs siècles après de l'expédition d'Élius Gallus. Cet écho me paraît même se retrouver dans le surnom populaire Dhou-l-adhâr, « l'homme des terreurs, » devenu dans les listes arabes la désignation d'un prince qui portait en réalité le nom dont la prononciation arabe classique est Illyschark, mais qui, d'après la transcription de Strabon et de Ptolémée, paraît s'être prononcé Ilascharh chez les anciens Himyarites.

La tradition rapportée par les auteurs de l'âge islamique me semble donc avoir conservé un souvenir, reconnaissable quoique altéré, de l'expédition d'Élius Gallus; la même tradition a gardé le nom du règne florissant de Schamahbil. Mais le rapport chronologique qu'elle établit entre ces deux faits est, je crois, démenti par des arguments positifs. Sans doute il n'est pas probable que la rupture de la digue de Mareb ait amené immédiatement l'abandon complet de l'ancienne capitale de la monarchie des Sabéens; il dut y rester encore, comme l'indiquent du reste les récits des Arabes, un certain noyau de population, dans un état plus ou moins misérable, et toutes les inscriptions des ruines de Mariaba ne sont pas nécessairement antérieures au Seyl-el-arim. Mais le désastre fut profond. L'antique cité royale perdit toute son importance; elle cessa d'être la ville florissante et populeuse qu'elle avait été jusqu'alors, la résidence des rois et le centre de l'immense commerce qui faisait la richesse des Sabéens. Ce n'est donc pas s'aventurer que de dire que la construction d'un édifice religieux aussi important que le temple de Il-maqah d'où proviennent les inscriptions n^os^ 54, 55 et 56 de Fresnel n'a pu avoir lieu qu'avant la Rupture de la digue. Or, si vous vous reportez au tableau généalogique que j'ai dressé à la p. 51, vous y verrez que le תבעכרב qui d'après le n° 56 de Fresnel fit rebâtir une partie au moins de ce sanctuaire, et s'y consacra lui-même ainsi que

sa descendance, était de la même famille que le שׁמהעלי, éponyme de notre inscription d'Abian sous le roi Scharahbil, mais d'une branche parallèle, et de cinq générations plus récent. En même temps, le בן יתעמר nommé qui, toujours d'après le même document épigraphique, posa pour ce תבעכרב la première pierre (תאמן) des constructions nouvelles du temple et qui appartenait à la branche aînée de la même famille, est encore donné comme l'auteur de restaurations à la digue de Mareb par les n^os 12 et 13 de Fresnel. Son fils, dans le n° 29 de Fresnel, construit même un temple, toujours à Mariaba: מרבאל בין בן יתעמר מכרב שבא בני בית.

Il faut donc compter au moins six générations, c'est à dire, d'après les données ordinaires des calculs empruntés aux généalogies arabes, au moins 180 ans et peut-être encore plus, près de deux siècles, entre la vie de l'éponyme de notre inscription, ou pour parler d'une autre manière entre le règne de Scharahbil et le Sayl-el-arim. Donc puisque les données du Périple grec de la Mer Erythrée m'ont conduit tout à l'heure à considérer ce dernier événement comme certainement antérieur d'une trentaine d'années à la réduction du pays des Nabatéens en province romaine en 105 de l'ère chrétienne, le règne de Scharahbil et l'exécution de notre inscription d'Ab. doivent être en réalité rapportés un peu avant l'année 100 av. J. C. C'est à peu de chose près l'époque où Agatharchide décrivait les splendeurs du royaume de Saba (voy. la dissertation de M. C. Müller en tête du tome I^er des Geographi graeci minores de la collection Didot, p. LIV-LVIII) et signalait comme porté par les souverains le titre de תבע, que nous avons vu précisément donné à Scharahbil dans notre inscription. C'est en effet par une traduction grecque de ce titre qu'il faut expliquer les termes assez étranges de la phrase empruntée par Diodore de Sicile (III, 47) à Agatharchide: Βασιλέας δ' ἔσχε γένους ἔχει τοὺς διαφερομένους, οὓς τὴν πόλιν ἡμῶν ἀποστρέφειν μεμψιμοίρους ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς (voy. Schultens, Oratio I de linguae Arabicae origine, p. 25). Photius la remplace par celle-ci: Ὁ δὲ βασιλεὺς τοῦ παντὸς ἔθνους προεδρίαν ἔχει παρὰ τοῦ λαοῦ· τὴν μὲν ἔνδημον, τὴν δὲ ἀπὸ τῆς ὕλης.

La date à laquelle je m'arrête, vous le voyez, repose sur des données bien plus solides que les vagues traditions recueillies bien longtemps après les événements par les écrivains musulmans. Elle ressort de textes épigraphiques

contemporains dont il n'y a pas moyen de suspecter le témoignage et qui fournissent des généalogies précises. Mais il en résulte que, contrairement à ce qu'on avait admis jusqu'à présent sur la foi des récits arabes, Scharahbil régnait un siècle avant l'expédition d'Ælius Gallus, ce qui explique sa puissance sur toute l'Arabie Méridionale, lui méritant le titre de tobbâ, au lieu d'être le successeur du prince qui avait eu affaire à l'invasion de l'armée romaine. Si donc les deux souvenirs du règne de Scharahbil et de l'expédition qui avait failli renverser la monarchie sabéenne s'étaient maintenus jusqu'au temps où écrivirent les historiens musulmans du Yémen, la tradition les avait indûment rapprochés et interverti en même temps leur ordre réciproque. Ceci nous fournit un exemple de la manière dont, indépendamment des fables populaires dont cette tradition est remplie, les événements réels y ont été modifiés et brouillés.(1)

---

(1) Les pages qui précèdent étaient déjà écrites et même autographiées lorsque j'ai eu connaissance du texte de l'inscription de la muraille fortifiée qui ferme la vallée de Ôbnê (עבן dans cette inscription) dans le Hadhramaut, texte copié en 1843 par le voyageur saxon Adolph De Wrede et publié avec un essai d'interprétation par le baron Von Maltzan en 1870, à la suite du manuscrit du voyage de De Wrede (Adolph De Wrede's Reise in Hadhramaut, Brunswick, 1870, in-8°). Cette inscription offre le même type paléographique que les plus récentes parmi celles qui proviennent des ruines de Mariab. Elle est datée de l'an 120 d'une ère que l'on peut conjecturer être celle dont nous avons l'an 573 dans l'inscription de Sanâa, n° 1 de Crutttenden et n° 3 de Fresnel, et l'an 646 dans la grande inscription de Hiṣn-Ghorab copiée par Wellsted, laquelle appartient à l'époque de la domination des Abyssins (525-575 de notre ère). Si cette réduction à une seule ère des trois dates que je viens de rappeler était admise, l'époque de l'inscription de Ôbnê flotterait entre les années 5 et 55 après Jésus-Christ. Je crois qu'il faudrait même la rapporter à la fin de cette période de cinquante ans, car l'absence du titre de עבן יהבן après le nom du tobbâ qui y est mentionné me la fait considérer comme postérieure au Seyl-el-ârim et à l'abandon de la ville de Mariaba comme capitale, qui fut assez

J'en viens maintenant à la dernière question que je m'étais proposé de traiter dans cette lettre, à ce coup d'œil d'ensemble sur la religion antique du Yémen que je vous annonçais plus haut et qui me paraît avoir une certaine importance dans l'étude générale du polythéisme sémitique. C'est

---

la prépondérance politique du canton de Saba proprement dit et de la tribu qui l'habitait. L'inscription de Âbnê se placerait ainsi chronologiquement entre celles de Mareb et les tables de Âmran. Déjà le nom du peuple dominant y est חמיר, les Ὄμηριται sur lesquels Charibaël règne en même temps que sur les Sabéens et qui tiennent le premier rang dans ses titres d'après le Périple grec.
En tous cas, elle mentionne, à sa ligne 3, encore un tobbâ dont le nom manque aux listes des écrivains arabes, aussi bien à celles dont s'est servi Caussin de Perceval qu'à celle que De Wrede avait rapportée de son voyage et que M. Von Maltzan publie dans le même volume (p. 298-311). Il est appelé תבע היתעאל.
Le principal auteur de la construction de la muraille de Âbnê, dont le nom manque et qui est בן אביהע (indice précieux de l'existence du culte de יהע dans le Hadhramaut), y est qualifié de מכרב חצרמת. Or, il n'y a pas moyen, d'après le contexte de l'inscription, de ne pas y voir un des princes nationaux du Hadhramaut, tantôt vassaux des tobbâ (comme celui de l'inscription de Âbnê), tantôt souverains indépendants (מלך, comme l'Ἐλιάδας du Périple et comme celui dont il est question dans la vingt-neuvième table de Âmran), ainsi que le remarque Ibn-Khaldoun, qui en donne une liste très incomplète (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 136-138) mais plus sérieuse que celle que M. Von Maltzan publie d'après les papiers de De Wrede (p. 312). La comparaison de l'inscription de Âbnê, avec son מכרב חצרמת, et de celles de Mareb où il est question du מכרב שבא, me paraît de nature à bien faire comprendre désormais le sens et la valeur du titre de מכרב, sur lequel je n'avais pu présenter plus haut que des conjectures. Ce n'est pas, comme je l'avais cru, le titre d'une sorte de grand-vizir. Il y avait un מכרב pour chacun des royaumes soumis au tobbâ. C'était un vice-roi héréditaire, un prince vassal commandant à une vaste étendue de pays. Le

principalement aux inscriptions et aussi à quelques rares indications des écrivains musulmans que nous devons les renseignements, bien incomplets encore, que nous possédons sur l'ancienne religion des Sabéens, des Himyarites et en général de toutes les populations du Yémen. Elle était étroitement apparentée à la religion de Babylone et du bassin de l'Euphrate; elle sortait primitivement d'une même origine et de plus elle portait des marques évidentes de l'influence exercée de nouveau, à une époque postérieure, par le système religieux des Chaldéo-Assyriens, après que celui-ci se fut complètement constitué et eut reçu sa forme définitive. Au reste, depuis les temps voisins de l'ère chrétienne, auxquels remontent les plus vieilles inscriptions sabéennes que nous possédions, jusqu'à la prédication de l'islamisme, la religion du Yémen resta foncièrement la même.

Nous y retrouvons la plupart des mêmes personnages divins qu'à Babylone et en Assyrie, avec leurs noms conservés sans altération. Car il est impossible de ne pas reconnaître les dieux chaldéo-assyriens Ilu, אלא (, idéogr. ou), Bel, בעל (idéogr. , ou), Šamaš, שמש (, idéogr.), Ištar (, idéogr. ou), עשתר, Sin, שין (idéogr. , ou), et Samdan, צמדן ou צמדן (, idéogr.), dans les dieux du Yémen צמדן et שין, עתתר, שמש, בעל, אל, l'ai[1]

---

titre de מכרב était donc classé immédiatement après celui de roi, מלך, auquel aspiraient tous les princes vassaux des tobbâs quand ils parvenaient à se rendre indépendants; il indiquait les premiers parmi les gayls. Et ici nous avons un indice de plus du degré auquel s'élevait la puissance de la hiérarchie féodale dans l'empire sabéen et de l'annulation du pouvoir royal, réduit à une simple suzeraineté sur des vassaux en possession d'une large part de souveraineté, puisque dans le district même de la capitale, dans le pays de Saba proprement dit, le roi, מלך שבא, avait à côté de lui un מכרב שבא héréditaire.

L'inscription de Obnê est écrite dans le dialecte hadhramite et présente les mêmes formes grammaticales que la vingt-neuvième table de Amran.

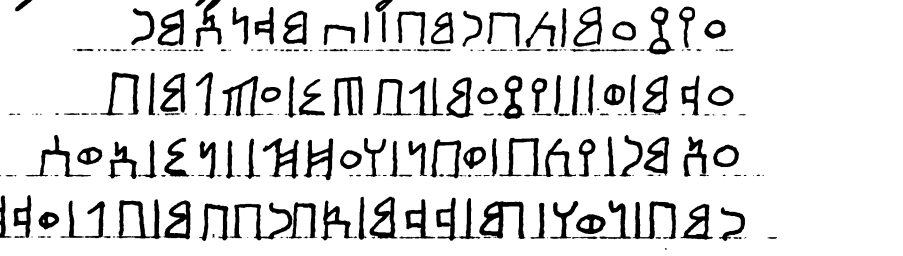
(1) Ce dieu est révélé par le nom propre צמדנאמר que nous offre la dernière des inscriptions copiées à Abian par M. Gauldrand. Cette inscription, que j'insère ici, n'est qu'un fragment, mutilé au commencement et à la fin des lignes; d'ailleurs il est

remarqué aussi plus haut qu'une assimilation pouvait être établie fort aisément entre le Šelmanu, שַׁלְמָן (𐤔𐤋𐤌𐤍), des rives de l'Euphrate et le dieu de notre inscription d'Albian, le dieu spécialement protecteur de la ville de Aden, יְתַע, dont le nom est comme la traduction exacte de celui de Šelmanu et caractérise aussi un dieu sauveur.

Un rapprochement a encore été proposé à plusieurs reprises entre le dieu assyrien נִסְרֹךְ, cité dans la Bible (II Reg. XIX, 37; Is. XXXVII, 38), et le dieu himyarite نَسْر, adoré spécialement par la famille des Dhou-l-Kelâ (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113, Olshausen, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 473). Mais cette assimilation ne saurait être maintenue

---

évident qu'un texte de quelque développement devait suivre l'énumération de tous ces personnages, réunis sans doute pour une offrande religieuse.



La lecture n'offre pas de difficultés sérieuses, et les fautes de la copie se corrigent avec certitude :

יד[ע׳יתעם כברם בן[צמרנאמר .....
אשׁ[עדם [עבד]יתעם [נ]בט[ם] ועללם בנ׳.....
יתׁ[עאמר יכב ובנ[י]הו [ד]בנם אושׁ[ם....
..רם בן והבם דרם(?) אברבם בן[ודרי[ע

Malheureusement la copie que je place sous vos yeux n'est que la reproduction d'une copie que j'avais prise autrefois sur la copie originale de M. Gauldroud et n'est pas un fac-similé absolu de celle-ci. Les notes originales du savant chirurgien de la marine, que j'avais mises en 1867 et 1868 sous les yeux de l'Académie des Inscriptions, ont été détruites lors des incendies de la Commune avec d'autres papiers renfermés dans une caisse que j'avais déposée dans les caves du Palais de Justice en quittant Paris au moment de l'armistice. M'attendant alors à l'entrée des Prussiens, je croyais soustraire ainsi ces documents aux vols dont nos ennemis se sont montrés coutumiers, et je ne m'attendais pas à la chance de destruction qui

s'il est vrai que Nasr était représenté sous la figure d'un aigle ou avec une tête d'aigle comme le prétendent les écrivains musulmans, si ce récit repose sur une tradition réelle et n'est pas une fiction inventée d'après le nom lui-même. En effet le nom du dieu assyrien נִסְרֹךְ, que d'accord avec M. Oppert, je crois reconnaître dans l'appellation cunéiforme 𒀭𒌨𒊑𒀀𒍪, appellation du troisième dieu de la triade suprême de Babylone et de l'Assyrie (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 68 et suiv.) — le nom du dieu assyrien נִסְרֹךְ, dis-je, n'a rien à voir avec le mot נֶשֶׁר, «aigle,» dont bon nombre de commentateurs l'avaient d'abord rapproché, c'est un nom de formation tout assyrienne, de la même catégorie que נֵרְגַל de la racine רגל, נַבְרָא de la racine נהר, נַאֲרַד de la racine ארד, c'est à dire de la famille des noms formés par un נ préfixé à la racine (voy. Oppert, Eléments de la grammaire assyrienne, 2e édition, p. 100); il dérive de la racine סרך, hébreu שָׂרַךְ, «relier,» et caractérise Nisroch comme le dieu qui préside aux mariages (voy. Oppert, Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 339). Mais si la notion que Nasr était un dieu-oiseau est exacte, et être mythologique trouvera ses analogues, sous un nom différent il est vrai, dans la religion des bords de l'Euphrate. Ce sont les génies célestes ailés et à tête d'aigle ou de perroquet, si fréquemment représentés dans les bas-reliefs des palais assyriens et sur les cylindres, que l'on nommait Natgi, 𒀭𒉡𒌨𒄑𒀀𒍪 ou 𒀭𒀀𒉡𒌨𒄑𒀀𒍪 (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 135-137).

Quoiqu'il en soit de ce dernier rapprochement, que l'état actuel de nos connaissances ne permet pas de produire d'une manière affirmative, les noms que je viens de comparer ne laissent pas place au doute sur l'existence d'une étroite parenté entre la religion antique du Yémen et celle de Babylone et de l'Assyrie. Mais cette parenté ne va pas jusqu'à permettre d'établir une filiation directe, sauf peut-être en ce qui touche quelques person-

---

allait les atteindre.

Le fac-similé de la copie de l'inscription dédicatoire du temple de Yat'a, au commencement de cette lettre, a été exécuté d'après une planche lithographiée que j'avais fait faire en 1868 pour distribuer à quelques personnes et dont M. Renan possède un exemplaire.

-nages spéciaux, tels que יהוה, dieu si exclusivement chaldéo-assyrien qu'il est difficile de ne pas le croire directement emprunté aux bords du bas Euphrate, d'autant plus que dans le panthéon yamanite il fait double emploi avec אלמקה, le vrai dieu lunaire national. La religion des vieux Sabéens était sœur et non fille de la religion chaldéo-assyrienne. Sous une forme moins scientifique et dans laquelle on ne sent pas comme à Babylone le travail de systématisation philosophique d'une grande corporation sacerdotale et savante, elle était inspirée du même esprit, basée sur les mêmes données fondamentales et possédait beaucoup des mêmes dieux, en un mot elle avait une origine commune, elle appartenait à la même famille de conceptions et à la même branche du polythéisme. Mais elle avait en même temps son individualité propre, ses dieux particuliers, son existence distincte. J'aurai à signaler au cours de ces remarques bien des différences dans le groupement et dans l'ordre hiérarchique des dieux homonymes dans le Yémen et sur les bords de l'Euphrate et du Tigre. Dès à présent, je puis vous faire toucher du doigt, en me fondant sur les seuls faits que j'ai constatés chemin faisant dans ce qui précède, des différences essentielles entre plusieurs des personnages divins qui portent le même nom dans les deux religions, différences qui suffisent à établir combien les personnifications mythologiques empruntées à la même source par les Sabéens et par les Chaldéo-Assyriens, et gardant encore dans l'identité de leurs noms la note de leur origine commune, avaient pris chez l'un et l'autre peuple une physionomie et un rôle distincts. Ilu demeure toujours à Babylone un dieu suprême d'une nature très vague et d'une conception trop abstraite pour avoir une grande part dans les adorations populaires; אל dans le Yémen était beaucoup plus généralement adoré, s'il faut en juger par les noms propres où son appellation entre en composition, et surtout, sous la forme la plus fréquemment citée de אלמקה, il se cantonne et se localise dans le rôle d'un dieu lunaire, qui ne tient plus le premier rang. A Babylone et en Assyrie Ištar est une déesse, et chez les Sabéens son correspondant עתתר est un dieu; en revanche, Šamaš se montre à nous comme un personnage mâle sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, tandis que dans le Yémen Schams est une personnification féminine.

Permettez moi maintenant de vous demander de vous reporter à ce que j'ai dit de la religion de l'Assyrie et de Babylone dans mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, et aux belles observations de

mon ami le comte de Vogüé, dans ses Mélanges d'archéologie orientale, sur le polythéisme phénicien. L'un et l'autre, et par des recherches complétement indépendantes, nous avons établi que dans ces deux religions, étroitement apparentées, lorsque l'on s'élevait aux conceptions qui en avaient été le point de départ, on retrouvait la notion fondamentale de l'unité divine, défigurée par les rêveries du panthéisme. Des dieux secondaires, avons nous montré, n'étaient en réalité que les attributs et les manifestations personnifiées du dieu suprême et unique, qui était le grand Tout dans lequel toutes choses se confondent et s'absorbent. Cette conception monothéiste fondamentale et primitive, glissant ensuite dans le polythéisme par une pente que l'on discerne fort bien, est très clairement empreinte dans ce que nous savons de la religion du Yémen. Comme je viens de vous le faire remarquer, le culte de אל, c'est à dire de la divinité conçue d'une manière tout particulièrement haute et compréhensive, et fortement tendante au monothéisme, y avait une extension que jamais le culte d'Ilu n'eut à Babylone et dans la Chaldée. Il est vrai, par contre, que grâce à la forme de אלמקה la conception de אל tendait chez les Sabéens à devenir plus restreinte, plus individuelle et plus localisée dans une attribution spéciale ou un phénomène déterminé de la nature que chez aucun autre peuple professant des religions de même groupe. Mais à côté du dieu spécial אל les antiques habitants du Yémen paraissent avoir connu et adoré une personnification bien plus haute et plus compréhensive encore, un dieu plus abstrait et gardant bien plus la trace du monothéisme primitif, puisqu'il portait le nom absolu et général אלה, « le dieu. » C'est ce que révèlent quelques noms propres composés de אלה, formant une série parallèle à ceux composés de אל, comme sont שעדלה, contracté pour שעדאלה, dans la quatrième table de bronze de Amran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander), et אלהאמר dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 37 de la publication anglaise; pl. XXXIII du mémoire d'Osiander). Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 171) en a conclu, comme je le fais à son exemple, qu'en même temps que אל les anciens Sabéens ou Himyarites avaient dans leur panthéon un personnage suprême appelé אלה, et qu'ils donnaient à ce nom un sens fort analogue à celui du mot arabe الله. Il est probable que c'est à ce culte que font allusion ceux des écrivains musulmans qui disent que certaines tribus du

Yémen consacraient une portion de leurs champs et de leurs troupeaux au « dieu très haut, » الله تعالى (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113).

Chez les Nabatéens le double culte de אל et de אלה existait également et est attesté par l'existence des deux séries de noms propres composés de אל et de אלה, la seconde nous offrant des noms tels que עבדאלהי, גרמאלהי, שעדאלהי, dans lesquels le rôle et la nature du nom divin אלה ne sauraient être douteux. On trouve même un כהן אלהי dans un des proscynèmes du Sinaï (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 680). A Palmyre, au contraire, les inscriptions ne nous présentent jamais אלה que comme un mot doué d'un sens général et non comme un nom spécial, et c'est seulement de cette manière qu'il entre dans la composition de quelques noms propres palmyréniens, tels que אלהבל, « Bel est dieu » (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 111).

Je suis bien que les noms propres sabéens et nabatéens composés en אלה ne sont pas plus nécessairement significatifs pour le fond de la religion que ne le sont chez les Grecs polythéistes les noms propres nombreux où un nom de divinité déterminée est remplacé par le mot abstrait et générique Θεός, tels que Θεόδωρος, Θεόφιλος, Θεοκλῆς, Τιμόθεος, etc. Mais cette catégorie de noms propres est le produit d'un esprit d'abstraction philosophique qu'il est assez difficile d'admettre chez les habitants de la Nabatène et du pays de Saba, et qui n'ont pas d'occasions de se développer chez eux comme chez les Grecs. Aussi je me refuse à croire que אלה ait été pour eux une abstraction résultant de la méditation métaphysique, et je tiens que c'est une divinité suprême et personnelle qu'ils adoraient par une antique tradition. Ce n'est pas une chose indifférente que cette circonstance que chez aucun autre peuple parlant des religions de la même famille, sauf chez les Arabes proprement dits suivant les traditions des écrivains musulmans, nous ne trouvons le mot אלה distingué de אל comme ayant un sens plus abstrait et pourtant employé lui aussi comme le nom d'un dieu spécial. Il y a là, ne paraît-il, une confirmation de la donnée traditionnelle admise par tous les auteurs arabes, que la notion fondamentale et originaire de l'unité première de l'être divin, confondu avec l'univers, s'était conservée mieux que partout ailleurs parmi les tribus de l'Arabie, à l'abri des corruptions d'une civilisation trop raffinée. Ce n'était certainement pas le monothéisme rigoureux et purement spirituel des

Hébreux, dont M. Renan a eu tort de rapprocher trop systématiquement les faits relatifs aux Arabes; car pour l'historien qui la regarde au seul point de vue de la science, la religion des Juifs est une exception au milieu des peuples environnants, tout autant que pour le chrétien qui l'étudie à la lumière de la révélation. Mais du moins, d'après tous les témoignages, si chaque tribu arabe avait ses dieux ou plutôt sa divinité particulière, toutes admettaient d'un commun accord la notion d'un dieu unique et suprême, qu'elles appelaient la Divinité par excellence, الله, la Divinité suprême, الله تعالى (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 197, 198, 269, 270 et 348; Bergmann, De religione Arabum antehis-torica, p. 17 et suiv.; A. Sprenger, The life of Mohammad, p. 51 et suiv.). Ici était ancore masqué pour quelques siècles plus tard, dans les temps qui précédèrent immédiatement Mahomet, toute une secte religieuse, dont les membres s'intitulaient hanyfes ou orthodoxes, eut pour propager un monothéisme absolu et entièrement spiritualiste, sous l'infiltration des idées juives et chrétiennes, en prétendant suivre la religion d'Ismaël et en s'appuyant sur le culte d'Allah pour soutenir qu'ils ne rompaient pas avec les traditions nationales (Caussin de Perceval, t. I, p. 323-326; t. III, p. 191).

M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 111) a élevé quelques doutes sur ce point; mais il ne me paraît pas ici avoir été aussi bien inspiré que dans ses autres remarques sur les religions sémitiques, bien qu'il argüe d'un fait que je crois certain. «Quant à l'Arabie proprement dite, dit-il, je n'ai pas qualité pour en parler, et je laisse aux arabisants spéciaux le soin de décider si en effet le mot الله se trouve, avant l'islamisme, usité pour la composition des noms propres, avec la signification qu'il a reçue depuis Mahomet. Pour ma part, je crois que non, et le fait mentionné par M. Caussin de Perceval (Histoire des Arabes, t. II, p. 649), d'après le Kitab-el-Aghani, et contesté par M. Renan, me paraît à la fois significatif et dans la vérité des choses. Il y est dit que les musulmans rigoristes du premier siècle, qui trouvaient dans leurs généalogies des noms comme Chegm-allât, Aus-manat, etc., y substituaient les noms monothéistes Chegm-allah, Aus-allah. Ces expurgations rétro-spectives sont tout à fait conformes aux procédés ordinaires des réformateurs fanatiques, et ne sauraient étonner de la part de ceux qui, soit pour augmenter leur part de butin, soit pour se faire affilier à une tribu, fabriquaient de fausses généalogies. M. de Slane, de qui je tiens la connaissance de cette pratique, très fréquente dans les premiers siècles de l'islamisme, considère aussi le fait mentionné par le Kitab-el-Aghani comme conforme à la vérité.»

le fait ne peut guère en effet être révoqué en doute, et il a dû beaucoup multiplier, dans le court du premier siècle de l'hégire, les noms propres composés en الله. Mais il ne faut pas pour cela contester l'existence antique du culte d'Allah chez les Arabes d'avant l'islamisme, non pas sans doute d'Allah conçu avec la rigueur du monothéisme absolu et exclusif que prêche Mahomet, mais d'Allah regardé comme un dieu supérieur à tous les autres, qui admettait la coexistence d'êtres divins inférieurs et émanés de son essence, mais n'avait pas d'égal. L'ancienneté de ce culte est en effet proclamée par toutes les traditions arabes, par tous les historiens nationaux, qui paraissent le considérer comme ayant été spécialement répandu au milieu des tribus des Ismaélites par Ismaël et ses descendants. La Kaâbah de la Mecque s'appelait بيت الله, « la maison d'Allah, »[1] les idoles qui remplissaient ce fameux sanctuaire n'étant, comme le note M. Caussin de Perceval (t. I, p. 270) d'après le commentaire d'Abderrahman Soyouti sur le Coran, considérées que comme des dieux subalternes, des intercesseurs auprès d'Allah. « Cette situation suprême d'Allah au milieu des autres dieux qui l'entourent est très bien établie par les passages du Coran dans lesquels il est question de la religion que l'islamisme vient déraciner (VI, 40-43, 137; X, 13; XVI, 55 et 58; XXIII, 86-91; XXIX, 63; XXXI, 24 et 31; XXXIX, 39; XLIII, 8). Aussi est-ce avec toute raison, d'après mon humble avis, que M. Renan (Journal asiatique, février-mars 1859, p. 236) observe : « Mahomet ne prêche jamais Allah comme une nouveauté; tout son effort se borne à détrôner les anges, les djinn, les fils et les filles qu'on lui associait (pour saisir cette nuance importante, il faut lire surtout les sourates XXXVII, XLIII, LII et LIII). » Ce qui est d'ailleurs certain, et ce qui nous fait remonter à une bien autre antiquité, c'est que dans les renseignements géographiques que les inscriptions ainsi

---

[1] Je dois avouer cependant que, malgré l'autorité des affirmations de Mahomet lui-même et l'accord de tous les docteurs musulmans (qui n'osent pas, d'ailleurs, le mettre en contradiction avec le langage du Prophète), il me reste les plus grands doutes sur ce point. Dans tous les faits positifs que nous connaissons sur le culte antéislamique de la Kaâbah je ne discerne aucune trace d'un monothéisme, même vague, aucun vestige du culte d'Allah. Au contraire, la Mecque m'apparaît comme le centre d'une religion essentiellement idolâtrique et sidérale, et le culte de la Kaâbah jusqu'à Mahomet comme un des plus foncièrement payens de l'Arabie. C'est ce que j'essaierai de démontrer dans ma cinquième Lettre.

formes fournissent sur l'état de l'Arabie au VIII^e et au VII^e siècles avant Jésus-Christ, le nom divin الله se montre à plusieurs reprises comme élément de noms de lieux signifiicatifs, tels que Azallah, الله ع, 𐪀𐪆𐪋𐪋𐪄 Azalle, nom d'une localité située dans le désert (𐪀𐪆𐪋𐪋 madbar) à l'est de Damas (Prisme A d'Assur-bani-pal, col. 8, l. 92 et 103 : W. A. I. iii, 24), et Samallah, سم الله, 𐪃𐪋𐪋𐪄 𐪃𐪋𐪋𐪄, Samalla, nom d'une ville voisine de l'Euphrate (W. A. I. ii, 53, 1, l. 43; 3, l. 61).

Il est naturel de supposer que le personnage de אלה dans le Yémen et chez les Nabatéens avait le même caractère et la même nature que celui de الله chez les Arabes proprement dits.

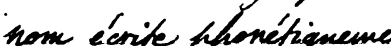
De même qu'à Babylone, en Assyrie, en Phénicie, chez les nations syriennes, en un mot dans toutes les religions de la même famille, la plupart des noms de dieux dans le Yémen — qu'ils soient identiques à ceux de Babylone ou qu'ils aient une physionomie particulière — sont des épithètes ou des qualifications, ce qui caractérise bien nettement toutes ces personnes divines comme des qualités ou des attributs de l'être absolu, considérés à un point de vue distinct. C'est ainsi que nous avons: בעל, « le seigneur; » יתע, « le vaillant; » צמרן, « le puissant; » רחמן, « le miséricordieux » (Fresnel, n° 3); כלל, « le parfait » (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 479; t. X, p. 62); שמה, « l'élevé » (voy. mes remarques, Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 285)[1]; דמר, « le protecteur » (fourni par les noms propres viril : דמרעלי, Fresnel, n^os 11, 14, 24 et 31, דמרידע, Fresnel, n° 56); עם, « celui qui est avec, qui protège » (dans le nom propre עמכרב, première table de bronze de Âmran : pl. III, n° 4 de la publication anglaise; pl. I du mémoire d'Osiander), effacé par les auteurs arabes (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113) et peut-être identique à l'épithète grecque de la Batanée (Waddington, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, n^os 2313 et 2342); צדק, « le juste, le droit » (dans le nom propre viril צדקדכר : vingt-neuvième table de Âmran, pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Osiander); وقى « celui qui défend, qui oppose la mauvaise influence, » dont le nom appartient tout à fait la même idée que le Deus averruncus des Latins, objet du culte de la race de Hamdân

---

(1) Ce dieu a un correspondant exact, comme nom de lieu, dans le עשלא ou אעשלא des inscriptions nabatéennes (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 403).

(Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 474); pl., « le très-haut (?), le céleste, » ou peut-être plus exactement « le ciel, » adoré à Sanâa (S. de Sacy, Mém. de l'Acad. des Inscr. t. XLVIII, p. 657; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113). On croirait lire une liste des surnoms d'Allah chez les Arabes musulmans, mais ces noms sont employés simultanément sur les mêmes monuments comme ceux de personnages distincts.

Il faut encore joindre à cette catégorie d'appellations celle de דשמי (Fresnel, n° 20, Inscription de Macab au Musée Britannique : pl. XV, n° 30 de la publication anglaise; pl. XXIX du mémoire d'Osiander; — Autre inscription de la même provenance : pl. XVII, n° 34 de la publication anglaise; pl. XXX du mémoire d'Osiander; — Troisième inscription de la même provenance : pl. XVII, n° 37 de l'édition anglaise; pl. XXXII d'Osiander), « le seigneur des cieux » (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 271), correspondant exactement au Βεελσαμήν phénicien des fragments de Sanchoniathon (p. 14, ed. Orelli), le Baliamen de Plaute (Poenul. act. V, sc. 2) et de S^t Augustin (Quaest. ad Jud. 16), le בעל שמם du monument d'Oumm-el-Awamid, le בעלשמין des inscriptions palmyréniennes (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XV, p. 618; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 73) et auranitiques (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Hauouran, n° 2). J'y réunis aussi le nom du dieu ודד (voy. l'inscription d'Ulpian citée en note à la p. 77, dans le nom propre [ע]ודדיד ou דד (dans le nom propre araméen דדכרב : Fresnel, n° 2, Sanaïnis secunda de Roediger), que je n'hésite pas à rapprocher du personnage analogue à l'Eros des Grecs adoré à Daumat-Djandal sous le nom de ודד par les Sakona, tribu d'origine yamanique qui se rattachait à la race de Kinda (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 214; Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 61), et dont le culte a laissé aussi des traces dans presque toutes les parties de la péninsule (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 501). Des Assyriens du VII^e siècle avant notre ère connurent ce dieu comme adoré par les Arabes des déserts voisins de la Syrie, dont ils avaient fréquemment à repousser les déprédations, et ils l'assimilèrent à leur dieu Bin (sur celui-ci, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 93 et suiv.). En effet, le nom du père d'un des rois arabes que combattit le monarque ninivite Assur-bani-pal est écrit d'ordinaire sur les monuments du premier empire Bir-Bin,

avec l'expression idéographique du nom du dieu Bir ; mais dans une variante du prisme A (voy. Smith, History of Assurbanipal, p. 271) nous trouvons la véritable lecture de son nom écrite phonétiquement  Bir-Dadda (1). Un dieu ודו est également nommé dans les inscriptions nabatéennes du Sinaï (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 664).

A côté de cette subdivision philosophique de la puissance et de l'essence divine, qui rappelle de si près les combinaisons savantes et toutes raisonnées de la religion de Babylone, on observe également dans le Yémen la subdivision plus grossière, géographique et politique, qui prédominait en Phénicie (sur ce côté de la religion phénicienne, voy. De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 51 et suiv.). Aussi souvent que les attributs divins, les sanctuaires locaux donnent naissance aux divinités secondaires. Dans une des tables de bronze de Âmran (pl. IV, n°s de la publication anglaise ; pl. III du mémoire de M. Osiander) Il-maqah seigneur de Haroût, אלמקה דחרות, Il-maqah seigneur de Yâmân et Il-maqah seigneur de Hirran, אלמקה דנעמן ואלמקה דהרן, sont invoqués comme trois divinités différentes, de même que dans les inscriptions assyriennes Ištar d'Arbèles et Ištar de Ninive (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 118 et suiv.). Hirran et Yâmân étaient deux châteaux forts très voisins l'un de l'autre (Fresnel, n° 45), et les lexicographes arabes disent que يمان, était situé dans le district de ,ﻛﺲ, auprès de Sanâa (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 70 ; t. XX, p. 276) ; de la localité de חרות nous ne savons rien. Il est à remarquer, du reste, que si, parmi les nombreux sanctuaires de leur Ištar, les Assyriens en ont choisi deux pour représenter les deux faces opposées de la déesse, l'idée de la double Ištar tenait chez eux à une conception religieuse ancienne et d'une nature plus haute (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 117), et que ce caractère double a peut-être aussi appartenu au personnage de עתתר dans la religion yamanite. En effet l'inscription n° 9 de Fresnel

---

(1) Cet exemple, qu'en confirment quelques autres pour des pays différents, prouve qu'il ne faut pas se laisser égarer par l'habitude que les scribes assyriens ont eue fréquemment d'employer l'expression idéographique désignant tel ou tel de leurs dieux nationaux dans des noms étrangers qu'ils avaient à écrire. Ces expressions idéographiques y remplacent des noms de divinités étrangères qu'ils assimilaient plus ou moins exactement à certains de leurs dieux

distingue comme deux êtres divins indépendants, au cours d'une même énumération, עתתר tout court et עתתר שימם (ce dernier nom, « Âttar de l'offrande, » est à comparer au nom de ذات الحيل, « la Dame des offrandes, » appellation d'une déesse des Arabes du Hedjâz : Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 73). Dans les trois אלמקה différents cités en même temps par la quatrième table de Âmran, n'y aurait-il pas quelque chose d'analogue, en rapport avec les phases de la lune et avec ce caractère de triplicité que les religions antiques attribuent presque toujours aux divinités lunaires (Creuzer, Symbolik, l. IV, c. IV, t. II, part. 1, p. 103 de la traduction Guigniaut; Duc de Luynes, Études numismatiques sur quelques types relatifs au culte d'Hécate, p. 91 et 97), notion d'origine orientale et que j'ai montré n'avoir pas été étrangère à la religion chaldéo-assyrienne (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 103).

Dans les inscriptions himyarites on ne cite presque jamais le nom d'un dieu sans lui donner le titre de seigneur de tel ou tel endroit. Ainsi, outre les qualifications dont je viens de parler, de דהרן (celle-ci lui est donnée sur toutes les tables de bronze de Âmran), דהרות et דנעמן, le dieu אלמקה est encore appelé, d'après d'autres localités où il aurait des sanctuaires, בעל אום (Quatrième table de Âmran : pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander. — Treizième table de Âmran : pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise; pl. XII d'Osiander. — Inscr. de Mareb au Musée Britannique : pl. XVII, n° 36 de l'édition anglaise, pl. XXXI d'Osiander. — Gl. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 277), דאלו et דערן (Quatrième et treizième tables de bronze de Âmran), עתתר est « seigneur de Dhoudh, » דדה (Fresnel, n° 60, l. 1), יהע, d'après l'inscription même que j'ai étudiée dans cette lettre, « seigneur de Aden, » דערן; quant à יען, la vingt-neuvième table de Âmran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Osiander) le qualifie de דאלם et parle de son sanctuaire d'Alam, מחרמש אלם. C'est de même que dans l'inscription nabatéenne de Salkhat (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Textes nabatéens, n° 6) la déesse אלת est appelée די בצלחד.

Je vous ai entretenu plus haut des trois déesses que les inscriptions appellent purement et simplement דת-חמים, דת-בעדנם et דת-עדרן, et dont la troisième est שמש, appelée ailleurs בעלת עדרן. J'ajou-

-terai tautement à ce que j'en ai dit que بعران est d'après les lexicographes arabes le nom d'un district (بعلاف) du Yémen (voy. Olshausen, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 64). Un dieu gamanite dont le nom était composé de la même manière, et celui que les écrivains arabes appellent ذو الخلصة[1], il était adoré à Tabâla dans un temple qui attirait un tel concours de pèlerins qu'on l'avait surnommé la Kaâba du Yémen (Pocockii, Spec. hist. Arab. p. 106; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 110 et 113). Dans l'Arabie proprement dite nous trouvons plusieurs noms divins de la même catégorie, tels que ذو الكعبة, adoré à Sendâd, à peu de distance de l'Euphrate (Caussin de Perceval, t. I, p. 269). Mais le dieu le plus célèbre parmi tous ceux dont les noms sont ainsi composés d'après une localité, est le grand dieu de la Nabatène et d'une partie de l'Arabie proprement dite, entre autres des Daous, tribu azdite domiciliée au sud de la Mecque, dans les montagnes qui séparent le Hedjâz du Yémen (Caussin de Perceval, t. III, p. 254); c'est le dieu que les écrivains grecs et latins appellent Δουσάρης et Dusares, les inscriptions nabatéennes דושרא et les auteurs arabes ذو الشرى. M. le docteur A. Levy (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 665) et M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 130) ont établi que son nom venait de la montagne de Schera en Arabie.

La majeure partie des appellations qui distinguent les différents Baalim de la Phénicie sont de la même nature, et montrent la même origine pour la création des êtres dont le panthéon chananéen était peuplé. Des Baalim sont essentiellement éponymes; dans les villes de Tyr, de Sidon et de Tarse, sur le mont Hermon et le mont Phégor, nous trouvons בעל צר, בעל חרמון, בעל תרז, בעל צדן, בעל פער et בעל תרז (voy. De Vogüé,

---

(1) J'interprète ainsi ce nom, sur la foi de Damâni, qui affirme l'existence d'une localité appelée الخلصة. Cependant il faut remarquer que les inscriptions nabatéennes nous présentent une divinité du nom de חלצת (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 403). Nous avons là une contradiction apparente, qu'on peut, je crois, résoudre. Le nom divin ذو الخلصة signifie philologiquement « le seigneur de l'asile. » Il est assez naturel d'admettre qu'une localité précise, probablement le sanctuaire de ce dieu, ait été appelé par excellence الخلصة, « l'asile, » et en même temps on

Mélanges d'archéologie orientale, p. 51, et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. III, p. 137). En Phénicie ces faits étaient le produit de la constitution essentiellement fédéraliste et de l'esprit de particularisme local très développé chez les Chananéens; dans le Yémen c'est le morcellement féodal du pays, la multiplicité des petits états, des nations et des tribus indépendantes qui y avait donné naissance. Mais où les effets de l'esprit particulariste et de la division en tribus sur la religion se marque de la manière la plus frappante, c'est dans l'Arabie proprement dite (voy. mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. III, p. 351 et suiv.). Au-dessous de la conception unique et commune d'Allah, le culte des tribus arabes du Nedjd et du Hedjâz nous offre un nombre infini de personnages secondaires qui varient avec chaque tribu et avec chaque localité. Au point de vue des conceptions proprement religieuses très simples et même très grossières qui les ont produits, ces personnages divins ne diffèrent pas de ceux que l'on peut étudier dans les divers cultes euphratico-syriens; il n'y a de changé que les noms et les lieux. La divinité créatrice solaire et mâle que les habitants de la Syrie appelaient Baal-Shelgarth, Adonis, Hadad, etc., en Arabie, suivant les temps et les lieux, se nommait Ouroual, Dsaff, Wadd, Manaf, Sâd, Qais, etc.; la divinité génératrice lunaire et féminine était Allat, Naïlah, Sarrâha, Monat, au lieu de עשתרת, בעלת, etc. La distinction des diverses hypostases divines est à l'origine en Arabie toute géographique; chaque tribu a eu sa divinité propre, ou plutôt a adoré l'être divin, dans telle ou telle face de son dualisme essentiel, sous un nom particulier. De là bientôt est résulté un polythéisme pratique qui, dans beaucoup de cas, tournait au plus grossier fétichisme. Toutes ces divinités locales, quoique primitivement elles fussent la personnification du même symbole, ont fini par devenir des êtres distincts, quelquefois ennemis et divisés par les querelles de leurs adorateurs, plus souvent associés dans la vénération publique. Mais il suffit d'en lire les listes telles que certains érudits, comme Pococke, Caussin de Perceval, Osiana et M. Krehl, les ont extraites des historiens arabes, pour en bien reconnaître le caractère purement local, car chaque tribu, chaque lieu considérable avait son dieu

---

comprend que dans une autre partie de l'Arabie le dieu ait pu être appelé lui-même מלאך, « l'asile. »

propre.

Laissons cependant de côté ce qui se rapporte aux Arabes proprement dits et revenons à la religion du Yémen, en y limitant le champ de nos observations. Dans la conception de ses dieux secondaires, cette religion avait pris un caractère astronomique et sidéral encore plus marqué que dans celle de Babylone, où ce point de vue tenait pourtant une bien grande place. Habitant sous un climat où l'éclat du ciel est incomparable, frappés des merveilles de l'harmonie des étoiles et du rôle actif du soleil dans la végétation, les Sabéens avaient fini par tout rapporter dans la nature aux astres et au plus éclatant luminaire de la voûte céleste.

L'antique religion du Yémen était avant tout solaire. C'est dans le soleil que les Sabéens voyaient la manifestation la plus complète et la plus brillante de l'être divin; aussi le culte de cet astre avait-il fourni la plupart des divinités de leur panthéon. Presque tous les noms-épithètes que je citais tout à l'heure comme ayant donné naissance à des personnages distincts, se rapportent au soleil, à ses fonctions, à ses attributs et aux différentes phases de sa révolution considérés séparément. אל, רחמן, יתע, כלל, צמדן, דמר, sont le soleil envisagé sous des points de vue différents. Il en est de même de הובש, « le desséchant, » le soleil de la canicule, correspondant exactement au חרת de la Nabatène (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 423), et de הלך (révélé par le nom propre הלכאמר, Fresnel, n° 54), appellation qui doit se rapporter à la marche du soleil, car il faut y regarder le radical comme pris dans le même sens qu'en hébreu, en araméen et en assyrien, et non dans le sens néfaste que lui attribue l'arabe. Le caractère de dieu solaire n'est pas moins marqué pour يغوث, que l'on dit avoir été représenté sous la figure d'un cheval (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 474), puisque la signification symbolique de cet animal dans les religions de la Syrie est attestée par le fait des chevaux que les rois de Juda partisans de l'idolâtrie avaient placés en l'honneur du Soleil dans les cours du temple de Jérusalem et que fit disparaître Josias (II Reg. XXIII, 11). Dans un mot attribué au Prophète il est question du « cheval noir » comme d'une image idolâtrique (Ibn-Houbaïsh, dans Rasmussen, Additamenta, p. ٣٤). Il faut enfin ranger dans la même catégorie يغوث, « le secourable » (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 96), adoré par

un grand nombre de tribus du Yémen (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 474), puisqu'on lui donnait la figure d'un lion, le plus caractéristique et le plus général des symboles solaires dans les religions asiatiques.

En tant que l'astre lui-même, sous sa forme matérielle et visible, le soleil était adoré comme une divinité féminine sous le nom de שמש. Et ceci rentre exactement dans ce que mon savant ami Melchior de Vogüé et lui-même, dans d'autres travaux, nous avons déjà dit à plusieurs reprises de la nature des personnages féminins dans les religions du bassin de l'Euphrate et de la Syrie : car dans ces religions la déesse est qualifiée de « manifestation, » פנה, du dieu mâle auquel elle correspond (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 54); elle est pour ainsi dire une forme subjective de la divinité primitive, une deuxième personne divine, assez distincte de la première pour pouvoir lui être associée conjugalement, mais pourtant n'étant autre que la divinité elle-même dans sa manifestation extérieure.

Ainsi, bien que les inscriptions nous fournissent moins de renseignements sur les déesses que sur les dieux du Yémen, on y recueille des indices certains de ce que chaque dieu mâle était, dans la religion de ce pays comme dans celles de Babylone et de la Syrie, doublé d'une divinité féminine, tantôt complémentaire à la façon de celles dont je vous ai entretenu plus haut, lunaire quand le dieu était solaire et réciproquement, tantôt exactement correspondante et n'étant autre que lui-même considéré sous une autre forme. A אל, je l'ai déjà montré, répondait אלהת; les inscriptions nous font connaître le dieu mâle אלמקה, les auteurs arabes nous parlent de la déesse féminine ألهة (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 63). A côté de plusieurs dieux solaires, nous venons de constater une déesse du soleil; tous les corps célestes adorés par les Sabéens sont également susceptibles d'être représentés dans leur Olympe par des personnages des deux sexes. Ainsi les inscriptions nous font connaître deux dieux lunaires, אלמקה et סין, et en même temps j'ai montré plus haut que la déesse דת-בעדנם, épouse de הובש, devait être une déesse lune. Pour la planète Vénus, nous avons un personnage mâle, le grand dieu עתתר, mais d'un autre côté les témoignages très positifs des historiens arabes établissent que c'était à cette planète, عثتر, adorée sous une forme féminine, qu'était consacré le temple de Ghoumdân (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 472) et des témoignages non moins positifs disent que c'est cette déesse de la planète

Vénus qui s'appelait عتر (Juynboll, Marâsid, t. III, p. ٣٤٥). Nous avons là une décomposition en deux personnes de la Vénus androgyne de la Syrie et de Cypre (sur celle-ci, voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 339-362).

Ajoutons en passant que la déesse עתר porte sur tous les monuments où elle est mentionnée le surnom de תנת, « la prééminente, » qui explique l'étymologie du nom du dieu, sans doute solaire, du Hedjâz appelé مناف (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 500), dont le culte est attesté par un grand nombre de noms propres de Koreyschites, et que Abou-l-Faradj la représente comme la divinité spéciale de la tribu de Himyar (cf. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 4).

L'importance prépondérante du culte solaire dans les religions de l'Arabie Méridionale est encore attestée par les usages remontant au paganisme antique qui sont demeurés encore aujourd'hui vivants dans l'Omân, la partie de la péninsule la moins réellement musulmane et la plus imbue de vieilles superstitions, bien que les habitants fassent profession de la foi de Mahomet, mais d'un islamisme par le fait extrêmement corrompu (voy. Palgrave, Narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia, t. II, p. 258). Ils font le jeûne de trente jours en l'honneur de l'ascension du soleil dans le ciel et du renouvellement des phénomènes de la végétation, avant l'équinoxe du printemps, et surtout la grande fête annuelle, le jour où le soleil entre dans le signe du Bélier, qui est solennisée publiquement dans tout le pays d'Omân.

A côté du Soleil, que je viens de montrer comme ayant été adoré sous le plus grand nombre de formes et dans le plus grand nombre des divinités de la religion des Sabéens, les autres corps célestes étaient aussi adorés par eux comme des manifestations, moins importantes sans doute et surtout moins éclatantes, mais encore très frappantes, de l'être divin, comme des dieux secondaires émanés de la substance. C'est pour cela que Philostorge dit des Himyarites : Θεουσιν ηλιῳ και σελήνῃ και δαιμοσιν ἐπιχωρίοις (Philostorg. Hist. eccles. l. III, voy. Lebeau, Histoire du Bas-Empire, t. I, p. 437; Surius, t. V, 24 octob.; Baronius, Annal. eccles. t. VII, ann. 522). Je viens de signaler les personnages qui répondent à la lune et à la planète Vénus. J'ajouterai maintenant que le vrai dieu lunaire national était אלמקה, que יש, comme je l'ai dit plus haut paraît être le résultat d'une importation étrangère, d'un emprunt fait à la religion

de Babylone et de la Chaldée. De plus, ce dieu ne se rencontre que dans une inscription émanant d'un homme du Hadhramaut, la vingt-neuvième table de Âmran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Osiander). Il est donc possible qu'il fût inconnu au Yémen proprement dit et particulier au seul Hadhramaut, comme les dieux جَلْسَر et هُرْحَب, dont on ne connaît du reste que les noms (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 671 et suiv.). Le premier avait un oracle sur le territoire de la tribu de Kindah, le second a été signalé pour la première fois par M. de Hammer (Wiener Jahrbücher, t. XCII, p. 30).

Ni les inscriptions ni les auteurs arabes ne signalent dans le Yémen de divinité d'une autre planète que Vénus, sauf Jupiter, المشترى, adoré par la tribu de Lakhm (Aboulfaradj, Histor. dyn. p. 160; et ap. Pocock. Spec. hist. Arab. p. 4), tribu dont l'origine yamanique est bien établie. En revanche, plusieurs tribus de cette contrée sont données comme adorant quelques-unes des plus brillantes parmi les étoiles fixes. Les Djorhom, qui venaient du Yémen, honoraient Canope et la constellation du Loup dans leurs deux divinités اساف et نائلة (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 199). Les Khozâa, qui leur succédèrent sur le territoire de la Mecque et venaient également du sud, rendaient un culte à Sirius (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 498).(1) On signale encore l'adoration de l'étoile سُهَيْل ou Canope dans la tribu de Tay (Aboulfaradj, Histor. dyn. p. 160; et ap. Pocock. Spec. hist. Arab. p. 4), laquelle paraît avoir donné au dieu de cette étoile le nom de فلس, qu'elle localisa ensuite dans un rocher du mont Adjâ, sur le territoire du Nedjd où elle s'établit postérieurement (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 501). Ainsi que l'a remarqué Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 470) le nom de عَبْدُ الثُّرَيَّا, porté par un personnage des Benou-Madhidj, indique chez cette tribu le culte des Pléiades. Il faut donc étendre aux habitants du Yémen le fait qu'on signale d'une manière générale chez les populations de l'Arabie (voy. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 168 et suiv.),

---

(1) Les auteurs arabes parlent de la tentative qu'un des ancêtres de Mahomet, Abou-Kabschah, qui est peut-être le même que Wahb, aurait faite pour décider les Koreyschites à adopter le culte de l'étoile de Sirius à l'exclusion de celui qu'ils professaient jusqu'alors (voy. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 136 et suiv.).

de s'être fort peu inquiété des planètes, principal objet des observations et du culte chez les Chaldéens, et d'avoir surtout porté leur attention sur les étoiles fixes, auxquelles ces populations attribuaient une action prépondérante sur les phénomènes de la nature, disant que c'étaient elles qui amenaient la pluie et la sécheresse. Là est peut-être l'origine de la bizarre erreur d'Agatharchide (§. 191, ed. C. Müller), quand il dit que du pays des Sabéens on ne voit pas les planètes tandis que les autres astres sont plus grands que dans le ciel de la Grèce : Τῶν δ' ἀστέρων (ἀστέρων) τοὺς μὲν ὀνομαζομένους πλανήτας ἀδυνατεῖν ὁρᾶσθαι, τοὺς δὲ μεγέθους τῶν παρ' ἡμῖν. Aussi l'ère d'après laquelle est exprimée la date de l'inscription de Ôbnê, est une ère qui se rapporte à une observation d'étoile fixe, à un caractérisme zodiacal. Elle est en effet appelée dans le texte l'ère אשרם בשמהם « du lion (arabe الأسد, le signe du lion) du ciel. »

L'adoration des étoiles fixes au lieu des planètes constituait une des principales différences entre les religions du Yémen et de l'Arabie proprement dite, d'un côté, et la religion qui avait pris naissance à Babylone et dans la Chaldée, de l'autre côté. Elle est particulièrement attestée par la sourate LIII du Coran.

Ce ne sont pas seulement, du reste, des étoiles et des caractérismes isolés que les antiques habitants du Yémen honoraient comme des dieux. Ils personnifiaient le ciel lui-même dans son ensemble sous la forme d'une divinité. Car c'est là le caractère qu'il faut reconnaître au dieu ريام, de Sanâa, dont j'ai déjà parlé plus haut, par suite de la comparaison de son nom avec le ghez ረያም « ciel » (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 473). Il y a même peut-être un rapprochement à faire entre le récit des écrivains musulmans, qui prétendent que lorsque les docteurs juifs de la cour du tobbâ Dhou-Nowâs démolirent le temple de ريام, le démon en sortit sous la forme d'un chien noir (De Sacy, Mém. de l'Acad. des Inscr. t. XLVIII, p. 657; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113), et l'idée qui dans la Chaldée et l'Assyrie faisait quelquefois symboliser par la figure d'un chien le dieu de l'atmosphère et du ciel lumineux des étoiles fixes, Bin (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 95). שמין doit être également reconnu avec certitude pour un dieu-ciel, puisque nous venons de rencontrer le mot de « ciel » écrit שמהם dans l'inscription de Ôbnê.[1]

---

(1) Tandis que j'autographiais ces pages, vous m'avez signalé une précieuse énumération de dieux

Tous les cultes sidéraux que je viens de passer en revue et que l'on trouve mentionnés dans les diverses parties du Yémen, se rattachent à un même principe, à une donnée fondamentale commune; mais en même temps ils ont un caractère tout à fait local. Chaque nation, chaque tribu, chaque district, chaque ville adore spécialement un de ces dieux, c'est à dire attache son culte à tel ou tel attribut de l'être divin considéré séparément ou vénère cet être divin dans un corps céleste déterminé. La religion des anciens habitants du Yémen se subdivise, comme celles de la

---

qui m'avait échappé, dans le n°9 de Fresnel: דאלם ושימם וחבלם וחמרם, « de Dalet de Schim, de Hobal et de Hamar. » Je m'empresse de vous faire honneur de cette remarque qui vous appartient légitimement et qui est vraiment d'une très haute importance. C'est une véritable découverte que d'avoir retrouvé dans le Yémen la forme originale du dieu Hobal, qui joue un rôle si capital dans le culte antéislamique de la Mecque, et je reviendrai sur ce sujet dans ma lettre suivante, où j'essaierai de mettre en lumière les conséquences de votre trouvaille.

Si le passage sur lequel vous avez appelé mon attention enrichit de la manière la plus heureuse nos connaissances sur le panthéon des anciens Sabéens, j'y vois de nouveaux noms de dieux à enregistrer, mais je n'y discerne rien qui vienne contredire mes vues générales sur leur religion.

Tous les noms étant dans ce passage revêtus de la mimmation, אלם est certainement le אל dont je vous ai longuement entretenu.

שימם, ou sans la mimmation שם, doit être expliqué par le ghez ሠርፐ, praeponitus, praefectus; il rentre dans la catégorie des noms-épithètes, des qualificatifs transformés en personnages distincts. Je dois, du reste, modifier d'après ce nom l'explication que j'ai proposée pour עתתר שימם à la p. 87; ce n'est pas « Aṯ'tor de l'offrande, » mais « Aṯ'tor le chef, » le préposé aux mouvements célestes.

Je ne parle pas de חבל, puisque, comme je l'ai dit, je m'en occuperai bientôt d'une manière plus étendue.

Quant à חמר, je sais que vous y voyez un dieu du vin. Cela n'est pas impossible; mais pour ma part j'aimerais mieux y reconnaître le dieu éponyme de la population des Himyarites. Suivant moi, son nom aurait signifié « le rouge, » ce qui lui attribuerait un caractère sidéral et serait en rapport avec la couleur rouge donnée à une des

Syrie, de la Palestine et de l'Arabie proprement dite (voy. De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 51-57; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. III, p. 127 et suiv., 303, et 352 et suiv.), comme aussi celle de la Chaldée sous les dynasties primitives (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 435), en une infinité de sacra gentilitia, qui reproduisent les mêmes notions sous les formes les plus variées. Beaucoup de ces cultes demeurent toujours locaux et ne paraissent pas sortir de leur centre d'origine, du point où ils gardent leur siège. Si quelques-uns se répandent graduellement dans tout le pays, c'est par suite des associations de tribus qui s'empruntent mutuellement leurs sacra gentilitia pour les réunir dans une adoration commune, et surtout par suite de la prépondérance acquise successivement par telle ou telle population, qui étend le culte de ses dieux propres en même temps que son pouvoir politique. En un mot, et ceci est bien d'accord avec ce que nous parvenons à entrevoir de l'histoire de ce pays, on ne discerne dans le Yémen aucune trace du travail d'une grande corporation sacerdotale, à la fois savante et puissante, s'emparant de ces cultes morcelés à l'infini, les groupant dans un vaste système philosophique, et y trouvant les éléments d'une religion rationnelle ramenée à l'unité par une conception scientifique et par une échelle hiérarchique d'attributions et d'émanations dans laquelle les diverses personnifications divines trouvent place. Parmi toutes les religions qui constituent le groupe auquel il faut donner le nom de sémitique, ou plutôt encore d'euphratio-syrien, la seule qui ait subi ce travail est celle de Babylone et de la Chaldée, et c'est là ce qui lui donne un caractère philosophique si frappant, ce qui lui permit aussi d'exercer tant d'influence sur les peuples voisins. Mais, comme j'ai eu l'occasion de le dire ailleurs (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 434), ce fut là le résultat d'une véritable révolution religieuse, dans laquelle il faut voir l'œuvre du sacerdoce accadien et qui acheva de fonder la suprématie

---

faces de la pyramide de Ghoundân. A Babylone et en Assyrie, le rouge était la couleur symbolique de la planète Mars (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 369 et 371) et aussi du dieu Bin, le dieu du ciel lumineux (même ouvrage, p. 94); de là le temple de ce dernier dieu, dans la ville d'Al-Assur, était appelé 𒂍𒀭𒌓 𒀀𒂗𒍪 𒂍𒀭𒌓 bit sâmoi, « le temple rouge » (Prisme de Tiglath-phal-asar Ier, col. 8, l. 1 et 15: W. A. I. i, 16).

sacrée, révolution qui offre plus d'un trait d'analogie avec la transformation que la vieille religion védique subit dans l'Inde sous l'action des collèges de Brahmanes.» Partout ailleurs dans le même groupe polythéiste, l'effort pour instituer un culte commun et national au-dessus de la multitude des cultes locaux s'est réduit à peu de chose, n'a été que faiblement tenté et n'a produit que des résultats tout à fait incomplets.

De tout culte de ce genre dans la religion du Yémen, le seul qui d'après les inscriptions paraisse avoir été commun à toutes les parties du pays, le seul en même temps qui offre une systématisation hiérarchique, consiste dans la triade de עתתר, הובש et אלמקה, avec la triade féminine qui y correspond. J'ai étudié plus haut ces trois dieux et j'ai montré qu'ils représentaient la planète Vénus, le Soleil et la Lune. Mais le premier personnage de la triade, celui qui occupe le rang supérieur, עתתר, en même temps qu'il est le dieu de l'étoile du matin, possède un rôle beaucoup plus élevé. Nous l'avons vu recevoir le titre de שם, qui, comme je viens de l'expliquer dans la note de la p. 95, signifie «le préposé, le chef,» ce titre est tout à fait analogue à celui de 𒀭𒌓𒆳𒆳 tiḫšar gimri, «capitaine de l'univers,» donné au dieu assyrien Nabu (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 116), et caractérise de même le dieu sidéral qui le reçoit comme ayant été tenu pour le régulateur des mouvements célestes. C'est en la même qualité que les inscriptions cunéiformes d'Assur-bani-pal nous ont présenté ce dieu comme adoré par les Arabes de Qedar sous le nom de 𒀭𒌓𒀀𒀀𒁕𒀀𒊑𒀀𒈾 Athar samain, «Athar des cieux;» et la comparaison de cette appellation, jointe à quelques autres indices, m'induit à croire que le dieu yamanite עשמוי, révélé par les inscriptions, n'est autre qu'une forme de עתתר.

En vertu de ces remarques, la triade sabéenne de עתתר, הובש et אלמקה m'apparaît identique à la triade suprême et nationale de Palmyre, composée de בעלשמין, יארחבול et מלכבל, c'est-à-dire du Dieu du ciel, du Soleil et de la Lune (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 64). Une précieuse tessère de terre-cuite représente les trois dieux de Palmyre (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 126 a), tous trois vêtus de même, du costume militaire romain, mais se distinguant l'un de l'autre par les attributs de leur tête: מלכבל par les rayons solaires, יארחבול par le croissant lunaire, et בעלשמין, représenté au

centre, à la place d'honneur, par le calathus que le grand dieu d'Héliopolis de Syrie portait aussi sur la tête et dont Macrobe (Saturn. I, 17) dit: monstrat aetheris summam, unde soli creditur esse substantia. Mais il semble que pour les Palmyréniens בעלשמין, quand il le localisait dans un corps céleste déterminé, était plutôt en rapport avec la planète Jupiter, qu'ils appelaient par le nom divin de בל (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 81 et 85), car une autre tessère de terre-cuite remplace les images des dieux de la triade par l'astre rayonnant du soleil, le croissant lunaire et le signe de la planète Jupiter (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 134). Aussi בעלשמין est-il traduit en grec par Ζεὺς dans l'inscription de Tayibeh (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 618), et le monument palmyrénien découvert il y a quelques années à Rome près de la Porta Portuensis (Lanci, Bullet. de l'Inst. Arch. mars 1860; A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XV, p. 619; t. XVIII, p. 105; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 64) semble indiquer une autre forme de la triade sous les noms de רחבול בל (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 15) et מלכבל. Les Palmyréniens attribuaient donc le rôle de régulateur des mouvements sidéraux à la planète Jupiter, tandis que les Sabéens le réservaient à la planète Vénus, et les Chaldéo-Assyriens à la planète Mercure, personnifiée dans le dieu Nabu (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 115 et suiv.); mais c'est précisément dans ces détails que les différences entre les religions de la même famille se montrent le plus de localité à localité, tandis que les conceptions fondamentales restent les mêmes.

La triade que nous venons de constater, avec des noms différents et quelques bien légères variantes, à Palmyre et dans le Yémen, existe aussi dans la religion de Babylone et de l'Assyrie, et y a très probablement son premier type. C'est la deuxième triade de la hiérarchie divine chaldéo-assyrienne, celle des dieux de l'univers organisé, composée de Sin, Šamaš et Bin, la lune, le soleil et le ciel étoilé (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 71 et 93-104). Les éléments en restent exactement les mêmes sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, dans le désert de Syrie et à l'extrémité méridionale de l'Arabie; mais chez les Chaldéo-Assyriens la primauté appartient au dieu lunaire, et celui du ciel ne se localise pas dans un astre déterminé; chez les Palmyréniens et

les Sabéens, au contraire, c'est le dieu uranique qui reçoit le premier rang, et pour les uns la notion s'attache particulièrement à la planète Jupiter, tout en restant encore assez générale, tandis que pour les autres il est décidément le dieu de la planète Vénus.

Il me reste à m'occuper d'un dernier nom mythologique qui ne se rencontre ni dans les inscriptions de Fresnel, ni dans les tables de Âmran, mais que vous avez trouvé dans les textes inédits copiés par vous, et que vous avez signalé dans un travail spécial, inséré aux Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions pour 1871. « Je crois reconnaître, dites vous, dans l'Allât d'Hérodote l'expression אלהת qui se présente d'innombrables fois dans les inscriptions du Wadi-Suba, où l'on entend parler des Allât de plusieurs villes et même de différentes régions célestes et terrestres. Sur la signification de ce terme, il ne peut subsister le moindre doute. Il est prouvé par le concours de tous les textes que אלהת doit être considéré comme la forme plurielle d'une réduplication du mot אל = אל, « dieu, » mot étranger à la langue arabe, mais très commun en sabéen, en hébreu et en phénicien. Cette forme redoublée, dont l'orthographe sabéenne révèle l'origine d'une manière si lucide, dissipe en même temps toute l'obscurité qui planait jusqu'à présent sur l'origine de l'expression hébraïque אלילים, « dieux étrangers, démons, » que notre אלהת couvre parfaitement. »

Permettez-moi ici quelques observations.

Bien que les formes en פלפל, très fréquentes en arabe, paraissent assez rares en himyarite, je n'hésite pas à reconnaître avec vous dans אלאלת le pluriel d'un mot tiré par réduplication de la racine אל, puisque l'orthographe sabéenne ne connaît pas d'aleph de prolongation. Mais il m'est impossible d'admettre le rapprochement entre אלאלת et le mot אלילים appliqué aux idoles dans un certain nombre de passages bibliques (Deuter. XIX, 4; XXVI, 1; Is. II, 8 et 18; X, 10; XIX, 3; Ezech. XXX, 13; Habac. II, 18; Psalm. XCVII, 7). Je crois que sur ce dernier mot l'opinion soutenue jusqu'à ce jour par les rabbins et par les commentateurs modernes est la bonne. C'est une expression métaphorique dont le sens et l'intention sont expliqués par cette phrase du psalmiste: כל-אלהי העמים אלילים, « tous les dieux des nations « sont des choses vaines » (Psalm. XCVI, 5). Le mot אלילי, qui se rattache à une racine אלל, est employé plusieurs fois dans la Bible, et d'une manière certaine, avec l'acception

primitive et simple de « chose vaine, nulle » (Job, XIII, 4; Zachar. XI, 17), d'ailleurs il se retrouve en syriaque sous la forme ܐܠܠ, debilis, humilis, d'où ܐܠܠܘܬܐ humilitas. Le terme אֱלִילִים s'applique aux idoles dans les livres hébraïques exactement de la même manière que l'expression הַבְלִים (Deuteron. XXXII, 21; I Reg. XVI, 13; XVII, 26; Jer. XIV, 22; Psalm. XXXI, 7), qui a aussi le sens de « choses vaines, » et dans laquelle on ne saurait voir un terme ayant désigné des divinités chez aucun peuple.

S'il fallait chercher dans les autres langues sémitiques des dérivés de la racine אל formés d'une manière analogue à l'himyarite אלאל, je rapprocherais plutôt quelques mots dont le sens provient de l'acception originaire de la racine, « être fort, puissant. » Tel est l'assyrien 𒀀𒇷𒇷 alilu, « fort, puissant » (Monolithe d'Assur-nasir-pal à Nimroud, col. 1, l. 6: W. A. I. I, 17). Tel est aussi le mot אלולי, employé pour dire « le fils aîné » dans la version samaritaine de la Bible au chapitre XXVI de la Genèse, mot qui est à assimiler à l'assyrien 𒀀𒇷𒇷𒇷 allallu, « l'ancien, l'aîné » (Stèle de Samši-Bin III, col. 1, l. 7: W. A. I. I, 29).

Quoiqu'il en soit de ces derniers rapprochements, que je soumets à vos lumières, le sens attaché au mot אלאל et à son pluriel אלאלת ne peut pas, en gros, faire plus de doute que son étymologie. Cependant je crois qu'une certaine nuance de signification doit distinguer אלאל de אלה, qui est le mot propre pour dire « dieu » dans la langue des Sabéens (אל, je l'ai déjà dit, ne s'y emploie pas en effet comme un substantif, mais comme le nom d'un dieu déterminé). Vous ne paraissez pas vous être occupé de chercher cette nuance, et il est impossible pour les autres de rien dire de positif à ce sujet, tant qu'on n'aura pas entre les mains les éléments d'information que fournira la publication de vos copies. Cependant, autant que je crois discerner dans l'état actuel, l'expression אלאלת, d'après ce que vous dites vous-même de son rôle dans les textes, me paraît s'appliquer à une classe particulière d'êtres mythologiques, à des personnages d'un ordre inférieur et d'un caractère essentiellement local, qui auraient été par conséquent analogues aux Δαίμονες des Grecs et aux genii des Romains. Aussi je traduirais la formule de l'inscription dédicatoire d'un temple du pays des Minéens que vous avez vous-même, il y a quelques jours, communiquée à la Société de linguistique, עתתר שרקן וכל אלאלת אשעבם, par « Athtar du levant (Ἑωσφόρος) et à tous les Génies des tribus » (car j'ai essayé plus haut de préciser ce sens du mot שעב), plutôt que, comme vous le faites, « à

« Astor l'oriental et à tous les dieux des peuples. »[1]

Dans tous les cas, et en laissant cette question réservée pour un peu plus tard, où je ne saurais me trouver d'accord avec vous, c'est quand vous cherchez à assimiler cette expression collective אלאלת avec le nom Ἀλιλάτ, qu'Hérodote (III, 8) donne formellement comme celui d'une déesse.

Le passage d'Hérodote sur la religion des Arabes ne peut pas être regardé comme se rapportant à l'Arabie Méridionale, au Yémen, puisque le père de l'histoire parle en cet endroit des Arabes avec lesquels Cambyse traita pour assurer le passage au travers du désert à son armée marchant sur l'Egypte. Du reste, dans son énumération des peuples de l'empire perse, divisé par Darius en satrapies, Hérodote distingue deux populations différentes dans la vaste étendue de l'Arabie: les Ἄραβιοι (III, 99), amis du Grand Roi mais non sujets, qui lui envoient chaque année mille talents d'encens à titre de présent, non de tribut; ce sont certainement les Yamanites, sur lesquels l'écrivain d'Halicarnasse ne paraît pas avoir possédé d'autres notions, car le nom de Sabéens ne se rencontre nulle part sous sa plume; puis les Ἄραβες, qui habitent le désert auprès de la Syrie et de l'Egypte, très imparfaitement soumis au roi de Perse (III, 88), mais reconnaissant cependant son autorité dans une certaine mesure et lui fournissant des soldats auxiliaires (VII, 69), au reste exempts de tribut (III, 91). Toutes les fois qu'Hérodote emploie le mot Ἄραβες il n'a certainement pas en vue d'autres Arabes que ceux-là, et les tribus auxquelles se rapportent ses indications ne peuvent pas être cherchées au-delà du Hedjâz.[2]

---

(1) Dans cette inscription, עתתר שרקן est mis en opposition avec עתתר דקבצם, nommé évidemment d'après une localité du pays des Minéens. C'est un nouvel indice à joindre à ceux que j'ai signalés plus haut comme révélant l'existence d'un double עתתר. Ces deux faces du dieu correspondaient aux deux apparitions de la planète Vénus, le soir et le matin, ἑωσφόρος et ἑσπερος.

(2) La raison que vous invoquez principalement, qu'Hérodote fait de Ouranal un Dionysos et qu'un pareil dieu n'a pu exister que dans le Yémen, où la vigne est très répandue tandis qu'elle est rare dans le Hedjâz et dans l'Arabie Pétrée, cette raison ne me paraît pas décisive. Nous trouvons, en effet, en très grand honneur, et dans une partie du Hedjâz et surtout dans

Dès lors, quand nous rencontrons dans ce pays une déesse très importante par l'étendue de son culte et dont le nom correspond parfaitement à la transcription Ἀλιλάτ, puis qu'il est الات, contracté pour الالات, déesse qui est comme celle dont parle Hérodote une Aphrodite Uranie, une divinité de la planète Vénus, comment hésiter à la reconnaître dans le passage du père de l'histoire? Cette opinion, déjà soutenue par Osiander et par M. de Vogüé, me paraît bien préférable à la supposition d'une erreur d'Hérodote, qui aurait pris la désignation collective « les dieux, » pour l'appellation d'une déesse isolée.

Il est vrai que jusqu'à présent nous ne trouvons ni dans les inscriptions nabatéennes ni dans les auteurs arabes le Διόνυσος assimilé à Dionysus, dont Hérodote fait le parèdre d'Ἀλιλάτ. Mais de futures découvertes permettront sans doute de combler cette lacune et nous restitueront la forme originale du nom de ce dieu. En attendant, je me permets de n'accepter ni l'explication de Διόνυσος par الله تعلى, proposée par Pococke et par Gesenius, ni la vôtre, qui regarde ce mot comme une transcription altérée du עתתר sabéen. Ni l'une ni l'autre ne me satisfont, et comme je ne pourrais proposer qu'une conjecture à la place de ces conjectures, je préfère m'abstenir.

---

l'Arabie Pétrée un autre dieu, celui que les auteurs classiques appellent Dusarès, que les Grecs ont également rapproché de Dionysus et qui justifie doublement ce rapprochement, comme dieu solaire et comme dieu de la vigne. « Des auteurs grecs, dit M. Waddington (Inscriptions grecques et latines de la Syrie, p. 479), assimilaient Dusarès à Dionysus: Δουσάρην δὲ Διόνυσον οἱ Ναβαταῖοι ὀνομάζουσιν (Hesych. s. v. Ὄ.). Leur dire est confirmé par les médailles de Bostra, où à côté du mot Dusaria on voit la représentation d'un pressoir. Je puis ajouter que dans les temples nombreux, dont on voit encore les ruines dans le Haouran, on ne rencontre guère d'autre ornement architectonique que des pampres. » Or nous avons vu plus haut que le nom de ce dieu, écrit en nabatéen דושרא et en arabe ذو الشرى, rattache le berceau de son culte à la montagne de الشراة, la plus haute montagne du Hedjâz (cf. Steph. Byz. Δουσαρής, ὄρος ἐστὶ καὶ χώρα ὑψηλοτάτη τῆς Ἀραβίας), dont le Marâsid vante la richesse en raisins et en cannes à sucre (voy. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 109).

Ni les inscriptions jusqu'à présent connues, ni les récits des auteurs arabes ne nous fournissent de détails bien précis et bien étendus sur les cérémonies du culte chez les anciens habitants du Yémen.

Nous voyons seulement dans les textes épigraphiques que les dieux étaient adorés dans des temples, בית, élevés par la piété des souverains ou des particuliers et enveloppés d'une enceinte sacrée, חמי ou מחרם (pour ce dernier mot, voy. Fresnel, n°53. — Quatrième table de Âmran : pl. IV, n°5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander. — Vingt-neuvième table de Âmran : pl. V, n°6 de la publication anglaise; pl. XXVI d'Osiander), qui recevait quelquefois un nom particulier, comme nous le voyons dans le n°53 de Fresnel, où se trouve l'appellation d'une enceinte sacrée ou témenos, située dans Mariab même : ... אלמקה בעלמ[ן] מחרם בראן בנ[י] בראן « ..... à Il-magah, seigneur de Baran, il a construit le témenos de Baran. » Je trouve aussi une fois le mot דרם désignant un édifice que l'on consacre au dieu Il-magah (Quatrième table de Âmran : pl. IV, n°5 de la publication anglaise; pl. III d'Osiander); peut-être est-ce simplement une maison dont on donne la propriété au temple.

Chacun des sanctuaires était dédié spécialement à un personnage divin, mais il y était entouré de toute une troupe de dieux synthrones. De plus souvent la divinité du temple était figurée par une statue, מהלן (Inscription de Mareb au Musée Britannique : pl. XVII, n°34 de la publication anglaise; pl. XXX d'Osiander. — Inscription d'Abian : Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 242) ou והן (Inscription de Mareb au Musée Britannique : pl. XVII, n°36 de la publication anglaise; pl. XXXI du mémoire d'Osiander). Nous n'avons aucun indice positif de l'adoration des dieux dans certains cas sous la figure d'une simple pierre, mais il est probable que cet usage, si général dans tout le reste de l'Arabie, existait également dans le Yémen. En revanche, nous savons de source certaine que dans quelques localités de cette contrée, au lieu d'idoles, on honorait les divinités dans des arbres sacrés, regardés comme leur image et comme leur servant de résidence. Tel était le fameux palmier que les habitants de Nadjrân adoraient jusqu'à leur conversion au christianisme (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 129).

Le culte des arbres se retrouve à l'origine de toutes les religions (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 165) et partout il a laissé des traces

jusqu'à une époque très tardive. Nous le trouvons dans les Védas (Rig-Véda, traduction Langlois, t. III, p. 113; t. IV, p. 281). M. Bœttticher a consacré un ouvrage spécial à l'étudier chez les Grecs et chez les Romains (Der Baumkultus der Hellenen, Berlin, 1856). J'en ai signalé les vestiges en Chaldée et en Assyrie (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 323-332). Des Patriarches avaient emprunté aux peuples au milieu desquels ils vivaient l'idée de l'arbre consacré qui sert de siége à la divinité descendant sur la terre, comme ils leur avaient emprunté aussi la donnée de la pierre sacrée (voy. le résumé de toutes les indications relatives à ces deux ordres de faits dans la Bible et à leur liaison, dans le livre de M. Dozy, Die Israëliten zu Mekka, p. 26-32), mais il est évident qu'ils en avaient épuré la notion de manière à la rattacher à leur croyance monothéiste. Au temps des rois, les Israélites infidèles rendaient à certains arbres un culte tout à fait idolâtrique (Jerem. II, 27). Pour ce qui est de la Phénicie et de Carthage, il me suffira de vous renvoyer au livre de Movers (Die Phœnizier, t. I, p. 582 et suiv.). Si nous tournons maintenant les yeux vers la Nabatène, le culte des arbres nous y sera indiqué par le nom propre שמרתאלבעלי, « l'arbre sacré de Bel » (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 432). Enfin dans l'Arabie les exemples en sont très multipliés, et le plus fameux est l'arbre sous la forme duquel on adorait la déesse العزى sur le territoire de la tribu de Ghatafân (Boschr, Spec. hist. Arab. p. 92; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 485 et suiv.).

J'ai montré par le témoignage des monuments que le palmier était dans une partie de la Chaldée l'arbre de vie, l'arbre sacré par excellence (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 330 et suiv.). Il en était de même dans beaucoup de localités de l'Arabie; c'était l'arbre auquel le plus souvent on adressait un culte (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 481). Des Koreyschites adoraient la déesse اللات dans le dattier ذات انواط (Osiander, loc. cit.) et dans un autre palmier qui existait à la Mecque même jusqu'au temps de Mahomet (Azraqî, p. 82; voy. Dozy, Die Israëliten zu Mekka, p. 19). Le principal sanctuaire payen de la presqu'île du Sinaï, à Tôr, théâtre d'un grand pèlerinage, était environné d'un magnifique bois de palmiers, auquel se rapporte le nom même de Φοινικών, donné par les Grecs à cette localité (Agatharchid. ap. C. Müller, Geogr. græc. min. t. I, p. 176 et 178;

Strab. XVI, p. 777; Nonnos ap. C. Müller, Fragm. historic. graec. t. IV, p. 679; voy. Ritter, Erdkunde, Arien, t. XII, p. 773; Fresnel, Journal asiatique, janvier-février 1874, p. 51 et suiv.). La Kâabah était également entourée à l'origine d'un bois sacré de palmiers jusqu'au temps de Kosay, qui l'abattit pour fonder la ville de la Mecque et eut beaucoup de peine à y décider les Koreyschites (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 336). Vous voyez que le culte du palmier de Nadjrân, loin d'être isolé, avait de nombreux analogues dans les autres parties de l'Arabie.

Dans les enceintes sacrées du Yémen, sur des autels à ce destinés, מזבחם, on offrait des sacrifices sanglants, זבחם (Quatrième table de Âmran : pl. IV, n°s de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Olshausen), composés sans doute de bœufs, de moutons ou de chameaux. Dans les temples, où la divinité avait son trône, מקם (Seizième table de Âmran : pl. XII, n°20 de la publication anglaise; pl. XV d'Olshausen), on déposait des ex-voto de diverses natures, משלמן (Table à libations d'Abian du Musée Britannique : pl. XVI, n° 29 de la publication anglaise; pl. XXX du mémoire d'Olshausen), inscriptions commémoratives du vœu, מזנן (c'est le mot employé sur toutes les tables de Âmran), statues, מהל ou והן, tables à libations, vases précieux, barres d'or, ברם דהבן (Première table de Âmran : pl. III, n°4 de la publication anglaise; pl. I d'Olshausen), lingots, כתם, d'or et d'argent ou espèces monnayées, ורק[1]. Les sanctuaires possédaient aussi des terres, des troupeaux et des esclaves, donnés au dieu par les dévots. Enfin, c'était un usage habituel, et dont les inscriptions nous fournissent beaucoup

---

[1] Je saisis l'occasion qui se présente ici de faire une addition importante à ce que j'ai dit plus haut du mot ורק et de produire le seul passage littéraire qui se rapporte à la monnaie royale des Himyarites. Il a échappé jusqu'à présent à l'attention de tous les numismatistes, et je viens de le découvrir dans les Actes grecs et très authentiques (traduits sans doute du syriaque) des martyrs de Nadjrân, publiés récemment par les Bollandistes: Acta Sanctorum Octobris, t. X, p. 723.

L'auteur raconte que le roi himyarite Dhou-Nowâs (qu'il appelle Douvaàr) ayant assiégé quelque temps inutilement la ville de Nadjrân, lui proposa les termes suivants de capitulation : « Je ne ferai de mal à personne de la ville et je ne forcerai personne à « blasphémer contre le culte qu'ils professent, mais vous deviendrez seulement mes sujets

d'exemples, entre autres les n^os^ 55 et 56 de Fresnel, que celui de se consacrer lui-même, soi-même, sa famille et ses biens, au service de telle ou telle divinité. C'est ainsi que les auteurs musulmans racontent (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113) que les habitants du pays de Khaulân vouaient au dieu يغث, le ☐ᵞ des inscriptions, une portion de leurs champs et de leurs troupeaux, consacrant une autre partie au dieu suprême, الله تعلى, c'est à dire au אלה des textes épigraphiques.

Un usage qui jouait un grand rôle dans tous les cultes phéniciens était celui des grands pèlerinages annuels ou à plus longs intervalles vers certains sanctuaires particulièrement vénérés, où se célébrait une fête accompagnée d'une foire de plusieurs jours (voy. Movers, Die Phoenizier, t. II, 3^e^ part.

« et vous ouvrirez la ville, » (ajoutant) qu'il entrerait uniquement pour voir la ville et qu'on lui paierait le tribut qui lui était dû pour cette seule année, la capitation annuelle et accoutumée d'une holcas par tête sur les habitants de la ville. » Puis le rédacteur des Actes remarque : « Ce qu'on appelle holcas est une monnaie royale des Himyarites, ayant le poids d'un aureus romain de 12 grains ; de telle façon que le tribut régulier annuel de la ville susdite de Hadjrân était de 130 talents. Et le talent du pays des Ethiopiens et des Himyarites pèse 13 livres. » Οὐ βλάψω ὑμᾶς τῶν τῆς πόλεως, οὐδὲ ἀναγκάσω βλασφημῆσαι εἰς τὴν σεβομένην ὑπ' αὐτῶν θεοσέβειαν, ἀλλὰ μόνον ὑποστρώσους γενέσθαι ὑμᾶς, καὶ ἀνοῖξαι τὴν πόλιν, καὶ εἰσελθεῖν ἱστορίας χάριν τῆς πόλεως, καὶ τοῦ περιάσασθαι αὐτὸν ὅπερ ἐποφείλεται αὐτῷ, ἑκατὸν καὶ μόνου τοῦ ἄλους, τοῦ ἐξ ἕδους δεδομένου ἐπὶ κεφαλαίου ἑκάστης ψυχῆς οἰκούσης ἐν τῇ πόλει, ἀπὸ ὁλκάδος μιᾶς. — Ἔστι δὲ αὕτη ἡ λεγομένη ὁλκὰς μονῆρα βασιλικὴ Ὁμηρίτις, σκαφὸν ἔχουσα χευσίου Ῥωμαϊκοῦ, κεφαλίων δεκαδύο· ὡς συνάγεσθαι ἐπανσίαιον ναῦλον ἐκ τῆς προλεχθείσης πόλεως Νέγρας, χευσίου τάλαντα ἑκατὸν ἡμίσεντα. Ἔστι δὲ τὸ τάλαντον ἐν τῇ τῶν Αἰθιόπων χώρᾳ καὶ Ὁμηριτῶν, λιτρῶν δεκατριῶν.

Le mot ὁλκάς, qui est donné dans ce texte et dans les fragments de la version latine de Théophraste comme le nom de la monnaie, n'est pas grec. Je ne crois pas qu'on puisse hésiter à y voir une transcription hellénisée de l'himyarithique חלק. Ainsi se confirme le sens que j'ai attribué à ce terme.

p. 135-147). Des pays araméens avaient aussi les fameux pélerinages de Harrân et de Bambyce, la Phénicie celui du temple de Melqarth à Tyr. Mais de toutes les contrées de l'Asie antérieure, celle où cette coutume religieuse avait pris les plus grands développements était l'Arabie. M. Tuch (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 158 et suiv.) a étudié ceux de la presqu'île du Sinaï, dont les plus importants étaient au Ouadi-Faïrân, au mont Serbâl, et à Tôr, l'antique Raithou; ces derniers sont plusieurs fois mentionnés par les écrivains grecs. Diodore de Sicile (III, 43) raconte comment les Rhaithènes, ou habitants du Ouadi-Gharandel (voy. Ritter, Erdkunde, Asien, t. XIV, p. 87 et 148), détruisirent les Maganites, ou habitants du Ouadi-Maïsa (voy. C. Müller, Geogr. graec. min. t. I, p. 177), en massacrant d'abord le petit nombre d'individus restés chez eux tandis que la majeure partie de la tribu se rendait au pélerinage quinquennal de Phoenicon, puis en attaquant dans une embuscade ceux qui revenaient de la fête. C'est ainsi qu'en profitant d'un de ces pélerinages tous les cinq ans qu'en 312 av. J. C. Athénée, général d'Antigone, s'empara par surprise de la ville de Petra, dépeuplée de ses habitants pour la célébration (Diod. Sic. XIX, 93).

Diodore (III, 44), toujours d'après Agatharchide, place auprès de l'extrémité du golfe Elanitique, sur le continent, dans le pays des Banisoperites que Fresnel (Journal asiatique, janvier-février 1871, p. 60 et suiv.; voy. Ritter, Erdkunde, Asien, t. XIII, p. 312) assimile très ingénieusement aux Benou-Djodhâm (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 369; t. II, p. 10 et 232; t. III, p. 157-159), un temple très-saint, objet de la vénération de tous les Arabes, τὸ ἔχειν ὑπ' αὐτῶν ἱδρυμένον ἱερὸν σφόδρα τιμώμενον ὑπὸ πάντων Ἀράβων περιβόητον. Plusieurs savants, parmi lesquels Caussin de Perceval, ont rapporté ce passage à la Kaâbah de la Mecque, qui n'était très probablement pas encore bâtie au temps d'Agatharchide. Mais le rapprochement est impossible, puisqu'il s'agit d'une localité, qui d'après les indications géographiques très précises du texte était certainement à 160 lieues au moins plus au nord que la Mecque, située dans le territoire des Débas de l'auteur alexandrin. Agatharchide parlait donc d'un lieu de pélerinage particulier, que supplanta plus tard la vogue de dévotion attachée à la Kaâbah, tellement qu'aucun auteur musulman n'en mentionne même le souvenir. On pourrait conjecturer qu'il se trouvait à Aynounah, l'Ὄρυγμα de Ptolémée (VI, 7, 2), où se voit encore un de ces bois de palmiers dans lesquels, comme je viens de le remarquer, les anciens Arabes aimaient à placer leurs temples.

Il y avait, du reste, des pélerinages attachés à presque tous les sanctuaires payens du Hedjâz (Caussin de Perceval, t. I, p. 270), et je n'ai pas besoin de vous rappeler ce qu'était déjà le hadj de la Mecque plusieurs siècles avant Mahomet. Chez les Sabéens du Yémen l'habitude était la même.

Un très grand nombre de pélerins de cette région, dans les siècles qui précédèrent l'islamisme, se rendaient chaque année à la Mecque. Ainsi, vers 272 de l'ère chrétienne (Hamza, p. 130 et suiv. de la traduction de Gottwaldt), les princes himyarites que les auteurs arabes appellent « les Quatre rois » cherchèrent-ils à enlever la « pierre noire » de la Mecque pour la transporter dans une Kaâbah nouvelle, construite dans leur pays, et y fixer le pélerinage (Nowayri ap. Schultens, Hist. imper. vet. Yoct. p. 62; De Sacy, Mém. de l'Acad. des Inscr. t. XLVIII, p. 526; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 106). Les écrivains classiques signalent l'affluence des Arabes du Yémen à la fête annuelle de Bambyce (Lucian. De dea Syr. 10, 13 et 32; Procop. Goz. ap. Villoison. Anecdot. t. II, p. 41). Dans leur pays même, il y avait des centres importants de pélerinages. L'inscription n° 56 de Fresnel, copiée dans les ruines du temple de Il-magah à Mareb et dont j'ai essayé plus haut de donner une traduction, contient une allusion formelle à des pélerinages faits à ce temple. Il ressort aussi de la lecture de plusieurs des tables de bronze de Âmran, en particulier de la vingtième (pl. XIV, n° 27 de la publication anglaise; pl. XIX du mémoire d'Osiander) qu'il y avait également à Âmran un pélerinage considérable en l'honneur du même dieu Il-magah. Enfin le concours de pélerins venus souvent de très loin au temple de Tebâla en l'honneur du dieu ذو الخلصة était tel qu'on avait surnommé ce sanctuaire la Kaâbah du Yémen (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 106; Caussin de Perceval, t. I, p. 110).

Je m'arrête ici, après avoir trop longtemps abusé de votre patience. J'ai essayé de résumer dans ce travail les principaux résultats auxquels m'avait conduit l'étude des inscriptions himyaritiques jusqu'à présent connues. Que la riche moisson de votre voyage aura vu le jour, il y aura sans doute, par les documents nouveaux, une partie de mes conclusions qui se trouvera renversée ou sérieusement modifiée. Mais j'ai cependant la confiance qu'un certain nombre de faits resteront acquis et recevront de nouvelles confirmations. C'est pour cela que j'ai attaché quelque importance à prendre date et à constater le point où j'en étais parvenu

dans une semblable étude en suivant la voie si remarquablement ouverte par Oldenberg.

Il me reste en finissant à m'excuser auprès de vous et auprès du lecteur d'avoir introduit à travail dans une série de lettres assyriologiques. Et comme un sujet en entraîne un autre, ma lettre suivante traitera encore d'une question relative aux antiquités de l'Arabie anteislamique. Aussi ai-je introduit à partir de ce volume dans mon titre une modification qui me permettra de telles digressions.

Veuillez agréer, Monsieur, etc.

CINQUIÈME LETTRE

SUR LE CULTE PAYEN DE LA KÂABAH ANTÉRIEUREMENT à L'ISLAMISME.

A M. ADRIEN DE LONGPÉRIER

Membre de l'Institut.

Paris, 15 février 1872.

Cher Monsieur,

Depuis mon enfance j'ai été habitué à professer pour vous le plus affectueux respect. Vous avez été un des amis de mon père, un compagnon et un émule de ses travaux scientifiques, et après trente ans d'amitié pour le père vous avez bien voulu reporter sur le fils quelque chose des sentiments que vous aviez pour lui. Dans mes études j'ai toujours trouvé de votre part l'appui le plus bienveillant, l'intérêt le plus sincère, les meilleurs et les plus fructueux conseils. Votre nom est attaché pour moi à toutes les circonstances solennelles de mon existence. C'est sous vos auspices qu'il y a trente-cinq ans je suis entré dans la vie, car vous êtes un de ceux qui m'ont porté à la mairie pour me faire inscrire comme citoyen. C'est encore vous qui m'avez pris sous votre protection dans une circonstance récente, quand je me suis présenté pour la première fois à l'Académie des Inscriptions, et qui avez consenti à appuyer mes titres avec une bienveillance dont je demeurerai éternellement reconnaissant. Aussi n'est-il personne envers qui je me trouve lié davantage par des sentiments de gratitude et d'affection. Il est donc naturel que je vous dédie un de mes modestes Essais d'archéologie orientale comme une bien faible marque de ces sentiments et comme un hommage dans lequel je proclame bien haut tout ce que je vous dois.

Le travail que je vous adresse a pour objet une des questions les plus intéressantes que puisse présenter l'étude des antiquités de l'Arabie antéislamique. C'est une recherche de la véritable nature de la religion payenne de la Kâabah.

Il est sans doute bien hardi de ma part d'aborder un pareil sujet en étant un aussi pauvre arabisant que je le suis, lorsque plus d'un parmi les maîtres de la science a dû laisser la question imparfaitement éclaircie. Mais je me hâte de reconnaître que je n'ai eu la prétention d'apporter aucun

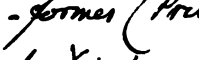
nouveau document emprunté aux sources arabes et que sous ce rapport je me suis borné à me servir de ce qu'avaient établi des érudits devant la compétence desquels je m'incline. Si mon travail peut avoir quelque valeur, si vous ne le trouvez pas trop indigne de votre attention, tout ce qu'il peut avoir d'originalité consiste dans un emploi nouveau des documents déjà connus et surtout dans une mise en œuvre des renseignements fournis par les écri-vains non-arabes, par les polémistes de l'Eglise chrétienne d'Orient. On a trop négligé, suivant moi, dans les recherches des érudits modernes ce que disent ces écrivains, qui ont pourtant conservé de précieuses traditions et qui ont pu dire beaucoup de choses passées volontairement sous silence par les musul-mans, n'étant pas enchaînés comme ceux-ci par un respect superstitieux pour les paroles de Mahomet.

En effet, quoiqu'en ait dit le Prophète, copié par tous ses sectateurs, qui n'osent pas se mettre en contradiction avec ses paroles, rien ne me paraît plus faux historiquement que son système d'après lequel le temple de la Mecque aurait été primitivement le sanctuaire du culte monothéiste d'Abraham et d'Ismaël, altéré seulement à une époque très tardive par l'invasion de l'idé-latrie. Au contraire, dans tous les faits positifs que nous connaissons sur le culte antéislamique de la Kâabah je ne discerne aucune trace d'un monothéisme, même vague, aucun vestige du culte d'Allah. La Mecque m'apparaît, ainsi que je vais essayer de le démontrer, comme le centre d'une religion essentiellement idolâtrique et sidérale, et le culte de la Kâabah jusqu'à Mahomet comme un des plus foncièrement payens de l'Arabie. C'est donc par un véritable tour de force que le fondateur de l'islamisme est parvenu à concilier avec l'esprit de la religion nouvelle le maintien de la vénération attachée à ce sanctuaire idolâtrique et même à la pierre qui en représentait la principale divinité. Il a dû, pour ne pas trouver un démenti formel de son monothéisme dans ce maintien de rites superstitieux qui y étaient absolument opposés, altérer profon-dément d'après un système à lui propre, pour les introduire dans son Coran, les traditions antiques relatives à la Kâabah, et on ne parvient à en discerner qu'avec beaucoup de peine, au travers de ses altérations, le sens primitif et la donnée originale. Mais dans tout cela il était sans doute guidé à la fois

par un attachement d'enfance au sanctuaire de ses ancêtres, par l'amour-propre du Koreyschite qui voulait laisser la prééminence au temple de sa tribu et même l'augmenter encore en en faisant le centre terrestre de sa religion, et aussi par un calcul habile qui lui faisait accepter et consacrer des usages religieux qu'il n'eût pas eu la force de déraciner. Peut-être quelqu'un avait-il été déjà précédé dans cette voie d'interprétation des traditions et du culte de la Kâabah, tendant à la transformer tout en la conservant, par l'école des hanyfes, qui s'efforçait sous l'action des idées juives et chrétiennes de convertir en monothéisme la religion des Arabes, école dont il continuait et développait l'œuvre avec tout le prestige que lui donnait la qualité de prophète qu'il était l'attribuer et qu'aucun d'eux n'avait eu l'audace impie de revendiquer.

Au premier rang des altérations systématiquement introduites dans tout ce qui se rapportait au culte de la Mecque pour en dissimuler l'origine et le caractère foncièrement idolâtriques, je suis porté à mettre le nom même de بيت الله donné à la Kâabah. Il me semble une transformation musulmane d'un nom plus ancien qui aurait été بيت الاله ou بيت اله, simple désignation de l'idée de « temple, » de « maison divine, » indépendamment de toute notion du personnage spécial d'Allah, ou qui peut-être aurait été en rapport avec la pierre sacrée qui y faisait le principal objet du culte. Il est bon en effet de se souvenir ici du nom de Baίτυλος ou Baιτύλιον que les écrivains grecs disent avoir été donné dans une notable partie de l'Asie aux pierres sacrées (Sanchoniath. p. 30, ed. Orelli; Damasc. ap. Phot. Biblioth. p. 1067, 1062 et 1063; Hesych. et Etymol. Magn. v° Baίτυλος). Pendant longtemps on n'a signalé la forme sémitique originale de ce nom que dans le passage de la Genèse (XXVIII, 12-19) où Jacob consacre la pierre sur laquelle il a eu la vision mystérieuse en appelant le lieu בית־אל. Mais j'ai retrouvé une seconde fois et plus directement cette forme (Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1868, p. 319) sur quelques médailles de Val, roi d'Edesse, contemporain des Antonins (Numismatic chronicle, t. XVIII, pl. I, n^os 1-3); on y voit d'un côté la tête du roi avec la légende en syriaque estranghelo ܘܐܠ ܡܠܟܐ « le roi Val, » et de l'autre un temple, au fronton décoré d'un astre rayonnant, dans l'intérieur duquel est une pierre posée sur un autel, avec la légende, également en estranghelo, ܒܝܬ ܐܠ. Dans ces deux exemples le nom

de « demeure du dieu » s'étend de la pierre sacrée elle-même au lieu saint qui la renferme; rien d'étonnant à ce qu'il en soit de même dans le بيت الله de la Mecque.

En tous cas la fameuse « pierre noire, » الحجر الاسود, est certainement, comme tous les érudits l'ont déjà reconnu, le pivot de l'ancien culte idolâtrique de la Kâabah. Son nom traditionnel rappelle tout de suite à l'esprit « les sept pierres noires, » , bétyles personnifiant les sept planètes (voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1868, p. 318-322), qui étaient adorés dans le principal temple de la ville d'Uruk en Chaldée (W. A. I. II, 50, recto, col. 1, l. 20; cf. verso, col. 1, l. 37). Cette couleur noire est, du reste, celle que l'on indique presque toujours pour les bétyles et pour les autres pierres brutes qui étaient dans les temples l'objet d'un culte divin. Elle était en effet la marque de leur origine ignée et sidérale, les pierres sacrées de cette catégorie étant considérées comme des cendres du ciel. Les fragments de la version de Sanchoniathon par Philon de Byblos (p. 36, ed. Orelli) et le texte de Damascius (cf. Phot. Bibliothl. p. 1047) le disent formellement, et les travaux de nombreux érudits ont mis ce fait en pleine lumière (Falconnet, Dissertation sur les baetyles, dans les Mém. de l'Acad. des Inscript. t. VI; Münter, Ueber die vom Himmel gefallene Steine, Copenhague, 1805; Dalber, Ueber Meteor.-Cultus der Alten, Heidelberg, 1811; Boettiger, Ideen zu Kunstmythologie, t. II; Ch. Lenormant, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 240; Nouvelle galerie mythologique, p. 56 et suiv.). Aussi la plupart du temps les bétyles placés dans les temples étaient-ils de véritables aérolithes, dont la chute avait été observée, comme la pierre que Pindare vit tomber et qu'il consacra à la Mère des dieux (Schol. ad Pyth. III, v. 137); comme la fameuse pierre de Pessinunte (Marm. Par. l. 18; Tit. Liv. XXIX, 11; Appian. VII, 56; Herodian. I, 11; Amm. Marcell. XXII, 22); comme celle du Ζεὺς Κάσιος de Séleucie (voy. Ch. Lenormant, Nouvelle galerie mythologique, pl. VIII, n° 13), dieu commun à beaucoup de peuplades de la Syrie et dont le nom, sous la forme originale révélée par les inscriptions auranitiques et nabatéennes (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Haouran, n° 5; Textes nabatéens, n° 4), יהוה, et fournie à une date bien plus ancienne par les textes cunéiformes (Prisme A d'Assur-bani-pal, col. 7, l. 118: W. A. I. III, 23) dans le nom de la ville de Χιράθα-Qâsai,  , au pays d'Édom, Idumée — ce qui prouve, remarquons-le en passant que le regrettable docteur A.

deux (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XVIII, p. 631) a eu raison d'identifier l'עזר avec le dieu idumeen Kozé, cité par Josèphe (Ant. Jud. XV, 7, 9)(1) — dont le nom l'עזר, dis-je, paraît devoir être tiré de la même racine que l'hébreu עזר, praecidit, abrupit, et que le syriaque ܥܙܪ, fregit, faisant ainsi allusion qui accompagne et précède de quelques secondes la chute de tout aérolithe. M. Michel Ange Ronzi, dans les Annales de l'Institut de Correspondance Archéologique pour 1867, a établi que l'on regardait aussi comme bétyles et que l'on environnait d'un culte à ce titre les haches de pierre polie remontant aux premiers âges de l'humanité, dont l'origine était dès lors oubliée et que la superstition populaire croyait tombées avec la foudre; c'est à ce genre d'objets que s'applique de la façon la plus caractérisée le passage de Pline (Hist. nat. XXXVII, 9, 51) sur les beluli. Enfin on attribuait, par suite des mêmes idées, une origine céleste à certaines pierres consacrées de temps immémorial comme images des

---

(1) Cette appellation divine Kozé ou Kosé entre en composition dans le nom d'un Idumeen qui a laissé sa signature parmi les proscynèmes des dévots du sanctuaire d'Apollon à Cyrène (Pacho, Voyage dans la Marmarique et la Cyrénaïque, pl. LXIV; Corp. inscr. graec. n° 5149):

ΚΟΣΒΑΡΑΚΟΣ
ΜΑΛΙΧΟΥ
ΙΔΟΥΜΑΙΟΣ

Kosbárakos (קוצברך) Malíchou (בר מלכו) Idoumaios.

L'antique l'עזר, le dieu aérolithe, devient, dans les superstitions populaires et poétiques que les Arabes musulmans ont conservées, عزّ ou عزّى, ange suivant les uns, démon suivant les autres, qui déploie son arc dans le ciel et lance quelquefois ses flèches sur la terre (Kosegarten, Chrestomath. p. 163); car le phénomène météorologique que nous appelons l'arc en ciel est pour les Arabes « l'arc de Qozah, » قوس قزح. Voy. du reste sur ce personnage fantastique les passages rassemblés par M. Ewald, qui a prétendu le retrouver sous la forme חזר dans les inscriptions sinaïtiques, dans un passage où la mention est pour le moins extrêmement douteuse (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 200 et suiv.).

Quant au rapprochement proposé par M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 105) entre l'עזר et le dieu arabe عيّوق (Olshausen, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 500), j'ai grand peine à y croire.

dieux, bien qu'elles ne fussent réellement ni des aérolithes, ni des prétendues « pierres de foudre, » mais par ce que quelque particularité lumineuse y faisait attacher une notion de nature ignée. Telle était l'émeraude colossale du temple de Melgarth à Tyr (Herodot. II, 44), que les fragments de Sanchoniathon (p. 36, ed. Orelli) désignent comme un astre tombé du ciel, ἀστροπετῆ ἀστέρα, et relevé par Astarté.

C'est là un des aspects les plus importants de ce culte des pierres, qui joue un si grand rôle dans toutes les religions de l'antiquité et particulièrement dans les religions sémitiques, culte qu'un curieux passage de la « Vie du Prophète » par Ben-Hischam montre avoir été général chez les tribus arabes et rattache à la dévotion centrale de la Kâabah, tout en en donnant une explication inadmissible (voy. Savary, Vie de Mahomet, p. 172, Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 197).

Parmi les pierres adorées comme divines il faut distinguer trois classes, dont le caractère sacré tenait à des idées différentes, tout en ayant en commun la notion de la résidence de la divinité dans la pierre (sur ce dernier point, voy. Ch. Lenormant, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 233):

1° l'aérolithe, dont je viens de parler.

2° la pierre conique, emblème de la réunion des deux sexes, et qui, par suite, symbolisait tantôt un dieu, comme le Zeus Milichios de Sicyone (Clemens. Protr. 16, cf. Boettiger, Ideen zur Kunstmythologie, t. II, p. 125) et l'Apollon Agyieus d'Amphissa (Pellerin, Médailles de peuples et de villes, t. I, pl. XII, n° 1; Gerhard, Griechische Mythologie, t. I, p. 285) dans les pays helléniques, comme en Syrie, suivant toutes les vraisemblances, le בית אל ou בשתין du grand temple de Palmyre (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 85), tantôt une déesse, comme l'Astarté de Paphos (Tacit. Histor. II, 3, Philostrat. Vit. Apollon. Tyan. III, 59, Maxim. Tyr. Dissert. VIII, 8, Serv. ad Virgil. Aeneid. I, v. 270; voy. Münter, Der Tempel der Himmlischen Göttin zu Paphos, Copenhague, 1824, in-8°; Guigniaut, la Vénus de Paphos et son temple, à la fin du tome IV de la traduction de Tacite par Burnouf, et ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 360-362), celle de Golgos (Colonna-Ceccaldi, Revue archéologique, nouv. sér. t. XXII, p. 367 et 368), celle d'Acia Capitolina (Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, pl. XV, n° 9), la Tanith de Carthage (Gesenius, Monumenta Phoenicia, pl. XXIII et XXIV; Hamaker, Distribe

philologica-critica monumentorum aliquot punicorum nuper in Africa repertorum interpretationem exhibens, pl. I, n^os 1-4), la déesse à laquelle était consacrée la Gigantèja du Gozzo (de Marmora, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 10 et suiv.; Mon. inéd. de la sect. franç. de l'Inst. Arch. pl. II, o, o' et o''), et même d'Aphrodite, évidemment d'origine phénicienne, de quelques localités de la Grèce (Dodwell, Tour in Greece, t. I, p. 34 et suiv.; et ma dissertation sur La légende de Cadmus et les établissements phéniciens en Grèce, p. 48 et 51). Des simulacres coniques que je viens de rappeler étaient façonnés de main d'homme; mais il arrivait aussi que la même forme, plus ou moins exacte, était naturellement celle d'aérolithes, dont le caractère symbolique et sacré se trouvait par là doublé (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104). Tel était le cas du Zeus Casios de Séleucie (Mionnet, Descr. de méd. ant., Séleucide et Piérie, n° 891 et suiv.), des pierres noires dites divines, lapides qui divi dicuntur, adorées à Laodicée de Syrie (Lamprid. Heliogabal. 7), et de celle d'Emèse, appelée Elagabalus, אלה גבל (Herodian. V, 3, 10; Plin. Hist. nat. XXXVI, 8; Cohen, Monnaies des empereurs romains, t. III, Elagabale, n^os 116-119, 126-129, 155). Le culte de la pierre conique était étroitement lié au culte du dieu-montagne, très développé en Syrie; la pierre était comme un diminutif de la montagne, dont on ramenait aussi la forme au type du cône (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104 et suiv.).

3° La pierre brenée et plus ou moins grossièrement équarrie, qu'on retrouve à l'origine de toutes les religions. En Grèce nous avons eu ce genre la pierre que l'on donnait à Hyette, en Béotie, pour une antique image d'Hercule (Pausan. IX, 24, 3), le Zeus Casios de Tégée d'Arcadie (Pausan. VIII, 48, 4), et les trente pierres qu'on adorait à Pharæ sous le nom de divinités et qu'on voyait auprès de la statue d'Hermès (Pausan. VII, 22, 2), pierres à propos desquelles Pausanias affirme que les plus anciens simulacres des Grecs rentraient dans ce type. Chez les Nabatéens c'est sous la forme d'une pierre noire équarrie, haute de quatre pieds et large de deux, que Dusarès était honoré dans le grand temple de Pétra (Suid. v° Δου-σάρης; Maxim. Tyr. Dissert. VIII, 8), et notre ami Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 121) a très-ingénieusement conjecturé que la pierre de forme semblable avec dédicace au dieu דושרא qu'il a découverte à Oumm-el-djemâl (Syrie

centrale, Inscriptions sémitiques, Textes nabatéens, n° 9) devait être une idole faite à l'image de celle du temple central de Pétra. Il voit également une idole de la déesse אלהת dans la pierre de Salkhat (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Textes nabatéens, n° 6), qui présente la même forme, et en effet dans le Hedjâz la même déesse, sous le nom de اللات, était vénérée dans son sanctuaire principal de Tayf sous la figure d'une pierre blanche de forme rectangulaire (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 480), tandis que les Koreyschites l'adoraient dans le palmier ذات انواط (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 481). Les simulacres composés d'une pierre rectangulaire dressée étaient très multipliés chez les Arabes, comme nous l'attestent Hérodote (III, 8), Maxime de Tyr (Dissert. VIII, 8) et Clément d'Alexandrie (Protrept. IV, 46). Un nom particulier les désignait, celui de نصب, et les auteurs musulmans nous apprennent qu'en même temps que les pierres de ce genre étaient des images divines on égorgeait quelquefois dessus les victimes ou du moins on les arrosait de leur sang (voy. les passages rassemblés par Pococke, Spec. hist. Arab. p. 102). Cet usage est, du reste, déjà décrit par Hérodote (III, 8), et Porphyre (De abstin. carn. II, p. 203) dit : « Les Arabes « de Duma chaque année sacrifiaient un enfant et l'enterraient au pied du cippe « qui leur servait de simulacre divin, » καὶ Δουμαῖοι δὲ τῆς Ἀραβίας κατ' ἔτος ἕκαστον ἔθυον παῖδα, ὃν ὑπὸ βωμὸν ἔθαπτον, ὡς χεῖρας ὧδε ἔχοντες. Un vieux vers arabe (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 102; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 500) dit :

حَلَفْتُ بِمَايَرَانِ حَوْلَ عَوْضٍ وَأَنْصَابٍ تُزَكَّنَ لَدَى السُّعَيْرِ

« J'ai juré par le sang qui découle sur Auzh et par les pierres sacrées qui entourent « Soûaïr. » On arrosait de même du sang des victimes les arbres sacrés et les idoles anthropomorphiques (Osiander, Zeitschr der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 488 et suiv.).

Quelques unes des pierres de cette catégorie se recommandaient à l'attention par des particularités merveilleuses, comme celle qu'au VI^e siècle Antonin le Martyr (Itin. 38) vit encore adorée sur le mont Horeb par les Sarrazins du voisinage comme le simulacre d'une divinité évidemment lunaire : In parte ipsius montis habent Saraceni idolum suum positum marmoreum, candidum longum quasi rivem. Ibi etiam permanet sacerdos eorum indutus dalmatica et pallio

lineo. Quando venit tempus festivitatis ipsorum, praecurrente luna, antequam aegre dicitur luna ad festum illorum, incipit marmor illud mutare colorem; mox luna introierit, quando caeperint adorare idolum, fit marmor illud sicut fuit. Completo tempore festivitatis, revertitur in pristinum colorem, unde omnino omnes miramur.

A la classe des simulacres dont je viens de parler il faut encore rattacher certains rochers adorés par des tribus arabes parce qu'ils reproduisaient naturellement la forme de la pierre levée et parallélogrammatique. Tel était celui auquel on donnait le nom de سعد dans les environs de Djeddah (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 101; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 498) et qu'adoraient les Benou-Malakân de la race de Kinânah. Tels étaient aussi le rocher situé dans la ville de Qodaïd, entre la Mecque et Médine, où les gens d'Aus et de Khazradj reconnaissaient la déesse سعد (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 242; t. III, p. 269; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 496 et 497), et le rocher du mont Adjâ, dans le Hedjaz, que les Benou-Tay, d'après le témoignage formel de Qazwînî, environnaient d'un culte comme étant le simulacre de leur dieu فلس (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 501).

Entre ces différentes classes de pierres sacrées, on n'est pas embarrassé pour déterminer celle à laquelle appartient la « pierre noire » de la Kâabah. C'est, comme je l'ai déjà dit plus haut, un bétyle aérolithique. Elle n'a aucune des deux formes symboliques du cône et du parallélogramme. La tradition constante des Arabes, sur laquelle j'aurai à revenir plus loin pour en relever certains détails précieux, est qu'elle est descendue du ciel (voy. à ce sujet Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 218 de la traduction française; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 171). Et ceci est pleinement confirmé par l'éminent voyageur Burton. Voici en effet ce qu'il dit de la « pierre noire » d'après l'examen qu'il a pu en faire, déguisé en hadji (Personal narrative of a pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 158: « Moslems agree that it was originally white, and became black by reason of men's sins. It appeared to me a common aërolite covered with a thick shaggy coating, glossy and pitch-like, worn and polished. Dr. Wilson of Bombay showed me a specimen in his possession, which externally appeared to be a

black slag, with the inside of a bright and sparkling greyish-white, the result of admixture of nickel with the iron. This might possibly, as the learned Orientalist then suggested, account for the mythic change of colour, its appearance on earth after a thunderstorm, and its being originally a material part of the heavens. Kutb-el-Din expressly declares that, when the Karamitah restored it after twenty-two years to the Meccans, men kissed it and rubbed it upon their brows, and remarked, that the blackness was only superficial, the inside being white. »

Dès lors, et par la comparaison avec le caractère essentiel du culte rendu par les populations sémitiques aux autres pierres de la même catégorie, nous ne devons pas hésiter à considérer la « pierre noire » comme ayant été à l'origine tenue pour l'image ou plutôt la manifestation d'une divinité sidérale. Mais quelle était cette divinité ? C'est ce qu'il faut maintenant rechercher.

Ici nous rencontrons d'abord le célèbre passage de Schahrestâni (p. ۴۳۱ de l'édition de Cureton, t. II, p. 335 de la traduction de Th. Haarbrücker), qui combat le dire des ennemis de l'islam, prétendant que la Kâabah était originairement un temple élevé à la planète Saturne (كيوان) en vertu des règles de l'astrologie (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 173; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 496). On a jusqu'à présent attaché une très grande importance à ce passage, et tous ceux des érudits qui ont admis l'origine purement idolâtrique du culte de la Mecque s'en sont tenus à l'opinion que fait connaître, en la réfutant d'une manière fort peu satisfaisante, le fameux docteur musulman. Je crois que sa valeur est beaucoup moindre qu'on ne l'a cru, et que si le récit en question avait raison de présenter le culte de la Kâabah comme primitivement tout sidéral, il n'en définissait pas exactement l'objet réel. Et d'abord je ne puis admettre qu'il y ait là une vieille tradition venant de l'Arabie, présentant par conséquent un caractère d'authenticité suffisant. Des ennemis de l'islam dont Schahrestâni combat le dire sont certainement les Guèbres ou Parsis, dont il avait eu l'occasion de connaître les doctrines dans la patrie même. L'attribution primitive de la Kâabah au culte de la planète Saturne se rattache à tout un système sur les sept temples antiques consacrés à

chacune des sept planètes dans l'Inde, dans l'Irân et dans l'Arabie, que Schah-restânî expose tout au long et qui est essentiellement parsi. D'ailleurs d'autres documents nous présentent encore cette affirmation dans la bouche des Guèbres. Le Dabistân leur fait dire que la « pierre noire » de la Kâabah est l'image de Kaiwân ou Saturne (t. I, p. 19 de la traduction anglaise de David Shea et Anthony Troyer), et dans un autre endroit que la Kâabah fut bâtie en l'honneur de cette planète par Mahabad, qui y laissa, entre autres reliques, la « pierre noire » (t. I, p. 47). Ramenée ainsi à être une simple affirmation d'une secte religieuse éloignée de l'Arabie et peu en état de posséder des traditions bien précises sur les antiquités de cette contrée, l'opinion que combat l'écrivain du VI^e^ siècle de l'hégire n'a pas beaucoup plus d'autorité que celle par laquelle, suivant Wilford (Asiatic researches, t. III), certains docteurs civaïstes de l'Inde prétendaient expliquer au moyen de leur religion le culte de la Kâabah et de la « pierre noire. » « The Hindus, dit-il, declare that the Black Stone at Mokshesha, or Moksha-sthana (Meccah), was an incarnation of Mokshesvara, an incarnation of Shiva, who with is consort visited El-Hejaz. When the Kaabah was rebuilt, this emblem was placed in the outer wall for contempt, but the people still respected it. »

J'ajoute que si l'on trouve le culte du dieu de la planète Saturne fort développé chez les Sémites du Nord et principalement chez les Araméens, sous le nom de Kaiwân, כיון dans la Bible, كيوان dans les documents arabes, ܟܝܘܢ dans les textes syriaques (Amos, V, 26; S. Ephrem, t. II, p. 458; voy. Gesenius, Commentar über den Jesaia, t. II, p. 364; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 134 et 373), et celui de בעל אידן, « Bel l'ancien[1] » (Βωλα Σύρ: Damasc. ap. Phot. Biblioth. 242, p. 343, ed. Bekker. — Βηλιτάρ: Ctes. ap. Phot. Biblioth. 72, p. 39, ed. Bekker.

---

[1] L'existence d'un dieu de ce nom chez les Syriens ne saurait faire un doute, mais, quoiqu'en ait dit Ctésias et quoiqu'en aient cru d'après lui les érudits modernes, il était absolument inconnu à Babylone.

Quant au prétendu Baal-Chon de Movers, il n'a jamais existé. Les formes originales des noms babyloniens où le savant professeur de Breslau croyait le trouver, contiennent toute autre chose, et il faut désormais le faire disparaître des études de mythologie orientale.

Élian. Var. Hist. XIII, 3. — Voy. Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 286 et suiv.; Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 276), s'il fut maintenu jusque très tard chez les payens de Harrân (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 40; 275; 382 et suiv.; 446; 516; 609; 671 et suiv.), on n'en discerne aucune trace chez les Arabes, qui considèrent cet astre comme le plus funeste de tous. Des noms propres des inscriptions sémitiques révèlent, il est vrai, un dieu כיון (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 642), mais nous ne savons rien de sa nature et il est très douteux que son nom doive être identifié à celui de כיון ou كيوان.

Je laisse donc de côté pour le moment le renseignement recueilli par Schahrestânî, en me réservant pourtant d'y revenir un peu plus tard et de rechercher si nous ne trouverons pas moyen de le concilier avec les faits plus précis que nous aurons pu puiser ailleurs. Car il est curieux de remarquer que les Sabéens de Harrân, s'il faut en croire ce que rapportent Dimeschqî (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 388) et Nowayrî (Ibid. p. 516) d'après Masoûdî, prétendaient également que la Kâabah avait été à l'origine un temple de la planète Saturne.

C'est notre savant ami Melchior de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 131) qui a le premier indiqué la voie à suivre pour arriver à la détermination de l'ancien culte payen de la Kâabah. « La divinité cachée sous la grossière figure de l'aérolithe de la Mecque, dit-il, ne paraît pas avoir été un dieu mâle solaire, comme Dhouschara ou Gabal, mais plutôt une déesse planétaire comme Allath; elle devait symboliser la planète Vénus. A l'appui de cette opinion, je citerai un curieux passage inédit de Nicétas Choniate (reproduit en note à la page 5 C de l'édition d'Anne Comnène préparée par M. Miller pour le Recueil des historiens des Croisades), dont je dois la communication à l'obligeance de M. Miller[1]: « Nicet. Choniat. Thesaur. cod. gr. Flor. XXIV, plut. IX, fol. 259, r°: Ἀνα-

---

(1) Voici, du reste, ce fragment, tiré du Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας de Nicétas Choniate, tel que M. Miller veut bien aussi me le communiquer avec une obligeance pour laquelle je le prie d'agréer ici tous mes remercîments.

« Nicet. Choniat. Thesaur. cod. gr. Flor. XXIV, plut. IX, fol. 259, r°: Ἀνα-

-torien byzantin, décrivant par ouï-dire le sanctuaire de la Mecque et les cérémonies mahométanes, y compris les exercices des derviches tourneurs, dit : Ἐν ᾧ φασι κεῖσθαι μέσῳ λίθον μέγαν ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα. Nicétas se trompe évidemment en avançant que la « pierre noire » portait l'image d'Aphrodite ; mais il traduit à sa manière une tradition encore vivante au XII^e^ siècle, tradition d'après laquelle la pierre aurait été le symbole de Vénus. Cette tradition s'accorde trop avec ce que nous pensons de la nature sidérale des divinités arabes pour que nous hésitions à l'adopter. »

Tout en embrassant pleinement la manière de voir de M. de Vogüé et en rendant hommage à l'ingénieuse finesse critique qui lui a fait tout de suite reconnaître la valeur exceptionnelle du renseignement fourni par Nicétas Choniate, j'ai quelques observations d'une certaine importance à faire sur plusieurs points de ce que dit ici le savant académicien que les préoccupations nouvelles de la politique et de la diplomatie n'enlèveront pas, j'espère, trop longtemps à la science.

C'est à tort qu'il entend, dans la phrase grecque qu'il cite, ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης par « une image d'Aphrodite. » Le vrai sens de cette expression et le modèle que l'écrivain byzantin a imité sans aucun doute en se servant d'un tel terme, se retrouvent dans le passage où Plutarque (*De flamin.* p. 756, ed. Reiske) parle de la pierre sacrée trouvée dans le fleuve Sangaris, où l'on voyait *l'empreinte de la Mère des dieux*, ἐμφέρεσθαι γὰρ ἐκτύπωμα μητρὸς ἔχων τὴν Μητέρα τῶν Θεῶν. Falconnet (*Mém. de l'Acad. des Inscr.* t.

καὶ αὐτὸν τὸν εἰς τὸ Μέκκα οἶκον τῆς προσευχῆς, ἐν ᾧ φασι κεῖσθαι μέσῳ λίθον μέγαν ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα, ὑμᾶσθαι δὲ τοῦτον ὡς ἐκάνωθεν αὐτοῦ τὴν Ἄγαρ ὁμηλυκέναι τῷ Ἀβραάμ, ἢ ὡς αὐτῷ τὴν παρυδρον προσδυκέναι ὅτε τὸν Ἰσαὰκ ἔμελλε θύειν· τοὺς δὲ εἰς προσευχὴν ἐκεῖ ἀπιόντας μὴν μίαν αὐτῶν χεῖρα πρὸς τὸν λίθον ἐκτείνειν, τὴν δὲ ἑτέραν τὸ οὖς παλέχειν τὸ ἴδιον, καὶ οὕτω κυκλοτερῶς ἑαυτοὺς περιφέρειν ἕως ἂν πέσωσι ἐκπλοδινιάσαντας. Et infra : Ἀναμιμνήσκω τοὺς προσκυνοῦντας τῷ πετρίνῳ ἀδύτῳ ἤγουν τῷ ἐνσεβεῖ καὶ τὴν Ἀφροδίτην ἣν κατὰ τὴν τῶν Ἀραβίων γλῶσσαν Χαβὰ ὀνομάζουσι, τοὐστὶν μεγάλην.»

XXIII, p. 213 et suiv.) a expliqué ce passage de la manière la plus heureuse en montrant qu'il s'appliquait à un de ces accidents naturels dans la forme de certaines pierres qui les faisaient rechercher des anciens d'autrefois sous le nom d'hiérolithes. Il est certain qu'on observait avec soin les aérolithes considérés comme divins et que les dévots y interprétaient comme des marques symboliques caractérisant la divinité cachée sous cette enveloppe les saillies ou les cavités que présentait leur surface. Ainsi Hérodien (V, 3) nous parle de certaines saillies et empreintes qui existaient sur la pierre adorée à Emèse, ἐξοχάς τέ τινας βραχείας καὶ λίτρους δυσνόητον, et a qu'on voyait dans ces marques nous est expliqué (voy. Ch. Lenormant, Rev. numism. 1843, p. 273 et suiv.) par le célèbre aureus de l'empereur Uranius Antoninus (Rev. numism. 1843, pl. XI, n° 1) où est représentée la pierre conique du dieu Elagabale, avec la figure du soleil très nettement déterminée à la base. L'ἐξόλιτταρα τῆς ἀστροδίης sur la pierre de la Kâabah est certainement une marque du même genre, comme l'a compris Anne Comnène (Alexiad. X, p. 284), qui, en rendant le même fait dans un grec d'une élégance recherchée, emploie le mot même de Plutarque et d'Hérodien, λίτρος. Et ceci devient un trait caractéristique et topique qui ajoute par son exactitude à la valeur du témoignage conservé par l'historien byzantin. La fameuse « pierre noire » présente en effet à la surface, même dans l'état d'usure où l'ont réduite les attouchements et les baisers de milliers de pèlerins chaque année depuis tant de siècles, des saillies en forme de muscles (c'est l'expression même d'Ali-Bey) séparées par des sillons d'une certaine profondeur, qui correspondent parfaitement à ce que désignaient en pareil cas pour les Grecs les mots λίτρος et ἐξόλιτταρα, et auxquelles l'antique dévotion idolâtrique n'avait pu manquer d'attribuer une signification de symboles. C'est cet aspect de la surface de la « pierre noire » qui avait fait croire à Burckhardt (Voyages en Arabie, t. I, p. 182 de la traduction française) qu'elle se composait en réalité « d'une demi-douzaine de petites pierres de dimensions et de formes différentes, bien jointes ensemble par une quantité de ciment, » opinion démentie par l'examen plus attentif du capitaine Burton (Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 161). Il est représenté dans le dessin de la planche LV de l'Atlas des voyages d'Ali-Bey, que son exacte concordance avec les descriptions de Burckhardt et de Burton doit

faire regarder comme tout à fait authentique.

Les renseignements sur les cérémonies du pélerinage de la Mecque contenus dans le passage en question de Nicétas Choniate ne sont, du reste, point isolés dans la littérature byzantine, ni aussi originaux qu'a semblé le croire M. de Vogüé. Mais bien loin de diminuer leur valeur, cette circonstance me paraît l'augmenter beaucoup. Il est facile, en effet, de s'assurer qu'ils sont tirés presque textuellement du long chapitre relatif à l'islamisme dans le grand ouvrage apologétique du moine Euthymius le Zygabénien, chapitre dont Sylburg a publié le texte dans les Saracenica. Euthymius écrivait près d'un siècle avant Nicétas Choniate et 30 ans avant Schahrestâni. Son livre a été traité fort sévèrement par Reland, et depuis lors on a presque absolument cessé de le lire, le considérant comme un tissu d'erreurs grossières. Je crois qu'un tel jugement doit être révisé, et l'étude attentive que j'en ai faite me conduit, au contraire, à y attacher un grand prix.

Et d'abord il me semble qu'en parlant comme il l'a fait de l'œuvre d'Euthymius, Reland a eu surtout en vue les conséquences erronées que beaucoup de gens de son temps en tiraient sur les doctrines fondamentales de la religion musulmane. Il me semble également qu'il n'a pas bien compris le but que poursuivait le moine byzantin. Certainement si Euthymius avait eu la prétention de faire un exposé complet et impartial des croyances prêchées dans le Coran, il y aurait bien mal réussi. Mais son livre n'est pas un exposé de ce genre, tel qu'on en concevrait aujourd'hui le plan, même comme point de départ d'une réfutation; c'est une œuvre de polémique, où l'auteur a moins voulu combattre le fond des doctrines de Mahomet qu'ébranler la foi des musulmans par une voie détournée, en sapant la vénération attachée au centre de leur religion et en montrant dans le culte de la Kâabah un culte idolâtrique de la nature la plus grossière, conservé intact malgré la prétention de Mahomet à avoir fait disparaître toute idolâtrie. Telle était l'attitude que l'Eglise grecque avait prise depuis longtemps déjà dans la polémique contre l'islamisme; St Jean Damascène en avait le premier donné l'exemple, tout bien instruit qu'il était de la doctrine musulmane par son séjour à la Cour des Khalifes. C'est cette méthode qui a inspiré les anciens anathématismes grecs que devaient prononcer ceux qui

abjuraient l'islamisme et dont Sylburg a également publié le texte, anathématismes dont le livre d'Euthymius n'est pour ainsi dire que le développement. Il y avait bien quelques personnes qui trouvaient que cette forme de polémique n'était pas la bonne et ne touchait pas assez au fond des choses (voy. les notes de Sylburg à la p. 133 de ses Saracenica); ainsi, d'après Nicétas Choniate, l'empereur Manuel Comnène aurait voulu changer les anathématismes comme n'emportant pas une négation suffisante de la doctrine essentielle des musulmans et demandait que les convertis à la foi chrétienne déclarassent plutôt en abjurant renoncer τῷ ψεύδει τοῦ Μωάμεθ. Mais l'ancien usage l'emporta; on continua à suivre la même ligne polémique, et Euthymius ne s'en est pas écarté.

Seulement il l'a fait avec une très réelle connaissance du sujet dont il parlait. Il n'y a pas moyen de douter en le lisant qu'il ne fût Arabe et qu'il n'eût étudié directement le Coran, fait unique parmi les Byzantins, chez lesquels on ne trouve trace de rien de pareil à ce que fut en Occident le travail de polémique savante contre l'islamisme, prenant pour point de départ une traduction bien faite du Coran, qui s'opéra sous l'impulsion de Pierre le Vénérable. Euthymius, à propos du type attribué aux anges par la croyance populaire des Arabes, traduit les versets 151 et 155 de la sourate XXXVII. Son erreur assez bizarre, déjà relevée par Reland (De relig. mohammed. § 3), sur l'idée que Mahomet se faisait de la forme de Dieu, tient sans aucun doute possible, comme l'a reconnu Reland, à un contre-sens sur une des expressions de la sourate CXII. Ailleurs (f. 15) il parle des deux éminences sacrées de Safah et Marwah, et dans les expressions dont il se sert, καὶ δύο βέρεθρα ὀνόματα Βάβαρα, ὃ Ἀγαρὰ (l'édition de Sylburg porte ici Ἰγλαγαρὰ, mais j'ai corrigé d'après la p. 78 où on trouve plus correctement écrit Ἀγαρά) καὶ μαρουὰ, ἐπ' ἴχνεσι βασιλέων τῶν Θεοῦ, les mots ἐπ' ἴχνεσι βασιλέων τοῦ Θεοῦ sont littéralement traduits des mots من شعائر الله du verset 153 de la sourate II.

Euthymius connaît donc le Coran dans son texte original. Il ne se montre pas moins au courant de traditions et d'expressions consacrées par l'usage chez les musulmans, bien qu'elles ne se trouvent pas dans le livre sacré. Ainsi il appelle la « pierre noire » (f. 15) ὁ λίθος τοῦ βενεδίκτου, c'est à dire « la pierre de la bénédiction, » ﺍﻟﺒﺮﻛﺔ, expression qui se retrouve dans les anathèmes

-tismes, et Pococke (Spec. hist. Arab. p. 117) a montré que c'est toujours cette idée de bénédiction, exprimée par un mot de la racine برك, que les écrivains musulmans attachent comme effet à l'acte de baiser la pierre de la Kâabah. Il étend à toute la Mecque la qualification de περισσοτέρως ἱερὸν τοῦ παραγγέλματος (f. 18), d'après le précepte qui ordonne aux croyants de prier la face tournée dans la direction de ce lieu et aussi d'après l'habitude qu'ont quelquefois les musulmans d'appliquer à la Mecque entière les désignations consacrées pour la Kâabah, ainsi le Marâçid dit: مكة بيت الله الحرم. Euthymius enregistre les traditions relatives à la pierre vénérée à côté de la Kâabah sous le nom de مقام ابرهيم, où les dévots qui visitent la mosquée font aussi une station; mais en homme qui n'a pas vu les lieux il la confond avec la « pierre noire » (f. 85) et en fait un seul et même objet, erreur que St Jean Damascène a commise le premier et que reproduit Nicétas Choniate, mais pour laquelle il ne faut pas se montrer trop sévère puisque des érudits modernes y sont tombés, entre autres les traducteurs anglais du Dabistân. Il y a plus, notre moine byzantin se montre au courant de traditions fort exactes sur les antiquités arabes et de remarques philologiques délicates, lorsqu'il dit, par exemple, que Βάκχε, c'est à dire بكة est la forme première du nom de la Mecque (voy. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 116), ὃ Βάκχε γῆλον ὃ Μάκε ἤγουν Μάκκον (f. 82). Il l'exprime même ce fait en citant (f. 18) un dire arabe dont la forme est facile à restituer malgré l'altération que dans le manuscrit reproduit par Sylburg lui ont fait subir des copistes ignorants des langues orientales, Βακχὰ ἐφραικόν, بكة اسم مكة, « Bakkah est le nom de la Mecque. »

D'après tout cela, ne semble-t-il, le témoignage d'Euthymius le Zygabénien est loin d'être méprisable, et ce qu'il dit de la « pierre noire » de la Kâabah (f. 85), reproduit par Nicétas Choniate, mérite d'être pris dans la plus sérieuse considération, d'autant plus que les détails qu'il donne sur l'aspect de la pierre concordent exactement avec la réalité des faits, attestée par les voyageurs modernes les plus dignes de foi.

Au reste, la tradition disant que Mahomet avait accepté sans modification dans le culte de la Kâabah et dans les usages religieux qu'il prescrivait à ses fidèles une série de vieilles pratiques idolâtriques de la religion des Arabes païens, pratiques se rattachant principalement à l'adoration de la planète Vénus, cette tradition,

dis-je, était fort ancienne parmi les Grecs de Byzance. Elle remontait au temps même où les musulmans firent leur première apparition sur les terres de l'Empire, et nous la trouvons mentionnée fort antérieurement à Euthymius. Au X^e^ siècle, Constantin Porphyrogénète, dans la biographie très courte, mais puisée à de bonnes sources et à des auteurs évidemment voisins des événements, qu'il consacre à Mahomet (De administr. imper. 14), dit en parlant des musulmans : Προσεύχονται δὲ καὶ εἰς τὸ ἔδος Ἀφροδίτης ἄδηον, ὃ καλοῦσι Κοῦβαν, καὶ ἀναφωνοῦσιν ἐν τῇ προσευχῇ αὐτῶν οὕτως· Ἄλλᾶ οὐὰ κουβάρ, ὃ ἐστὶν ὁ Θεὸς καὶ Ἀφροδίτη. Τὸν γὰρ Θεὸν ἄλλᾶ προσονομάζουσι, τὸ δὲ οὐὰ ἀπὸ τοῦ καὶ συνδέσμου λαβόντες, καὶ τὸ κουβὰρ καλοῦσι τὸ ἄδηον, καὶ λέγουσιν οὕτως· ἄλλᾶ οὐὰ κουβάρ. Cette donnée a été bien des fois copiée par les écrivains byzantins, y compris Euthymius le Zygabénien (t. II); mais à chaque nouvelle reproduction, comme ceux qui la copiaient ne la comprenaient pas, la phrase arabe citée devient plus barbare et son interprétation plus cinglante. Déjà dans Cédrénus (t. I, p. 425, éd. de Paris) elle contient des choses tout à fait absurdes : Ἔχει δὲ ἡ λέξις τῆς μωαρᾶς αὐτῶν καὶ παμβεβήλου προσευχῆς οὕτως· Ἄλλᾶ, ἄλλᾶ οὐὰ κουβὰρ ἄλλᾶ. Καὶ τὸ μὲν ἄλλᾶ, ἄλλᾶ, ἑρμηνεύεται ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς· τὸ δὲ οὐὰ, μείζων· τὸ δὲ Κουβὰρ, μεγάλη, ἤγουν ἑλληνὶς καὶ Ἀφροδίτη· ὅπερ ἐστὶν οὕτως, ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς μείζων, καὶ ἡ μεγάλη, ἤγουν Ἀφροδίτη Θεός. C'est là pourtant que Michel Glycas (IV, p. 277, éd. de Paris) va chercher des renseignements sur ce sujet : Ἀλλὰ καὶ ἣν Ἀφροδίτην σεσεμνυμένους φέρονται[1]. Καὶ δῆλον ἐκ τῆς προσευχῆς αὐτῶν, λέγουσι γὰρ οὕτως·

---

[1] A force de mal comprendre les témoignages dont j'essaie de déterminer l'origine et le véritable sens, c'était devenu en effet une croyance vulgaire chez les Grecs mal instruits du Moyen-Age, que les musulmans adoraient Vénus. Anonym. ap. Sylburg, Saracenic. p. 70 : Πάλαι μὲν εἰδωλολατροῦντες καὶ ἣν παρ' Ἕλλησιν Ἀφροδίτην λεγομένην, ταύτῃ ἣν ἡδονὴν, προσκυνοῦντες, καὶ τὸν ταύτης ἀδελφὸν (ταύτης γὰρ τὸν ἀδελφὸν τὸν ἔρωτα εἶναι μυθολογοῦσιν).... ἕως ἄρτι ἣν Ἀφροδίτην Θεὸν ὀνομάζοντες.
La même croyance erronnée passa en Occident, et il est curieux de voir le moine qui vers le VIII^e^ ou le IX^e^ siècle amplifia et interpola la vie de St Placide,

Ἀλλ', ἀλλὰ οὐκ Κουβὰξ ἀλλ', οὐκ ἔστιν ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς μεγάλη, καὶ ἡ μεγάλη προφήτης, ἡ ἐν ἐλεήμων, Ἀφροδίτη θεός.

En lisant ces derniers passages, on comprend facilement le mépris que les énormes erreurs philologiques qu'ils renferment inspirait à Reland. Mais il ne paraît pas en avoir connu la source dans le texte de Constantin Porphyrogénète. Chez l'auteur impérial, à la différence de Cédrénus et de Glycas, nous n'avons aucune erreur de ce genre; le fait est présenté sous une forme très vraisemblable, le texte de la prière parfaitement arabe, bien transcrit et traduit avec une complète exactitude philologique. Mais il faut maintenant essayer de bien nous rendre compte de ce qu'a réellement voulu dire Constantin Porphyrogénète ou l'auteur plus ancien qu'il a suivi.

écrite originairement par Gordien, confondre avec les Arabes d'Espagne de son temps les pirates Maures encore payens (Bollandist. Act. Sanctor. Octobr. t. III, p. 93 et suiv.; De Montalembert, Moines d'Occident, t. II, p. 84) qui égorgèrent en 541 à Messine le disciple de St. Benoît, et faire appel à tous les souvenirs bibliques pour énumérer une série de divinités dont il attribue le culte à la fois à ces pirates et aux musulmans espagnols, regardés par lui comme de purs payens: Eodem tempore apud paganos qui in Hispania inhabitabant, Abdala, impiissimus Christi insectator et hostis, regnum administrabat. Hic christianae religionis culturam funditus de terra eradere, et Molochi templa et Luciferi culturam augere cupiens, centum navium expeditionem congregavit, et super eas quemdam crudelissimum Agarenum, nomine Mamucha, ducem praeficiens, contra Romanum direxit imperium, mandans ut civitates et castra igne cremaret, ecclesias destrueret, Christianos ad daemonum Molochi, Romphan et Luciferi culturam compelleret, non consentientes diversis suppliciis enecaret (Act. Sanctor. ordin. Benedict. t. I, p. 67 et suiv.). Malheureusement l'absence de tout texte plus ancien de cette biographie ne permet pas de discerner si le moine Gordien, compagnon de St. Placide, donnait réellement quelques détails sur la religion des pirates par lesquels le saint avait été mis à mort, et si dans ces phrases il y a ou non des choses qui viennent de lui. Vous remarquerez que les deux noms d'hommes cités dans le passage sont arabes; mais ils peuvent malgré cela provenir d'une tradition exacte, car on a déjà relevé plusieurs indices très significatifs de l'infiltration

Il a certainement fait allusion à la prière du تكبير, c'est à dire à l'invocation jaculatoire الله اكبر, par laquelle les musulmans commencent toutes leurs prières et à laquelle ils attachent une efficacité si miraculeuse. Mais dans cette invocation où se résume la foi strictement monothéiste de l'islam, les polémistes de l'Église grecque s'efforçaient de montrer encore un vestige d'idolâtrie, en soutenant qu'elle avait été substituée par Mahomet à une invocation analogue et donnant presque les mêmes syllabes, الله وكبار, en l'honneur d'Allah et de la planète Vénus, qui se récitait aux temps du paganisme dans les mêmes occasions et particulièrement au lever du jour, moment où les croyants disent en effet le tekbir. C'était toujours le même procédé de polémique, et on l'employait si constamment que dans les anathématismes à prononcer par les musulmans convertis, il y en a un, reproduit encore dans le passage de Nicétas Choniate, qui maudit le tekbir du matin, qu'on a appris au prosélyte à considérer désormais comme l'antique formule d'adoration à la planète Vénus ou كبار : Ἀναθεματίζω τοὺς τῷ πρωϊνῷ προσευχομένους ἀδίκῳ τῷ Ἑωσφόρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν παῖδα τὴν Ἀράβων γλῶσσαν Χαβὰρ ὀνομάζουσι, τοὐτέστι μεγάλην.

La sourate CXIII du Coran, mal interprétée, pouvait aussi servir d'argument pour prouver que le Dieu de Mahomet était un « Dieu du matin. »

On doit reconnaître que si le système polémique de l'Église orientale par rapport à l'islamisme était pleinement dans le vrai quand il s'agissait de la Kâabah et du caractère idolâtrique de son culte, en ce qui se rapporte aux insinuations relatives à la prière du tekbir ce système se montrait de fort mauvaise foi. Il fallait torturer étrangement le sens des choses pour trouver une signification payenne à l'invocation الله اكبر, et en admettant la vérité de ce que disaient les écrivains grecs, Mahomet n'aurait fait là que ce que firent tant de fois les apôtres du christianisme pour déraciner des habitudes

---

d'un élément arabe dans la population du Nord de l'Afrique avant la conquête musulmane (D'Herbelot, Bibliothèque orientale, article Affrikiyah ; De Sacy, Mém. de l'Acad. des Inscr. t. L, p. 379 ; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 69).

des populations les anciennes pratiques idolâtriques, substituer une prière conforme à la foi nouvelle à une prière polythéiste en ayant bien soin d'en peu changer le son tout en y donnant un sens absolument opposé.

Mais quant au fait lui-même, à l'existence de la vieille invocation وكبار الله, j'ai bien de la peine à le croire inventé. S'il n'avait pas été vrai, l'Eglise grecque eut difficilement pu maintenir cet argument, qui eût été vite percé à jour. D'ailleurs, il faut le reconnaître, si les anathématismes, comme le livre d'Euthymius, révèlent une méthode de polémique qui n'est pas toujours d'une entière bonne-foi et aussi un assez grand manque de critique, ce ne sont pas pour cela un tissu de fables absurdes, et particulièrement sur les cérémonies du culte musulman, ceux qui les ont rédigés se sont montrés bien informés. J'en citerai comme exemple l'article relatif à une partie des rites de la Kâabah, où sont très bien indiqués la forme primitive du nom de la Mecque, la croyance à la construction de la Kâabah par Abraham et Ismaël, l'usage de prier en tournant la face dans cette direction, les tournées ou tawâf autour de la Kâabah, et le jet des cailloux dans la vallée de Minâ: Ἀναθεματίζω τὴν μυσταγωγίαν τοῦ Μωαμέθ, ἐν ᾗ φησὶ γεγόνεναι τὸν Θεὸν οἶκον προσευχῆς παρὰ τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Ἰσμαὴλ εἰς τὸ Βακὰ ἤγουν τὸ Μέκε ἢ Μάκεκ, ὃν ἀναθεματίζω προσκυνεῖσθαι τοῦ παραδείγματος· καὶ προσλάσεις ὅπου ἂν ὦσι καὶ εὐχὰς ἐποίησε τὰ πρόσωπα αὐτῶν πρὸς τὸ μέρος ἐκεῖνο. Ἀναθεματίζω καὶ αὐτὸ τὸ Μέκε, καὶ τὴν περιοχὴν αὐτοῦ, καὶ τοὺς παρὰ τῶν Σαρακηνῶν ἐκεῖ ἐπιτιθεμένους ἐπὶ λίθους. Tout est ici, vous le voyez, d'une exactitude parfaite.

Ce qui me paraît du moins absolument certain, c'est l'antique culte de la planète Vénus chez les Arabes du Hedjâz sous le nom de كبيرة, « la grande, » ou même de كبار, car les noms de divinités femelles ne revêtent pas nécessairement une forme munie de la terminaison féminine. La chose est prouvée par le témoignage de St Jean Damascène, qu'il est bien difficile de révoquer en doute, car élevé à la Cour du Khalife et encore très rapproché d'époque de Mahomet, ce Père de l'Eglise avait pu recueillir sur les usages et les croyances des Arabes avant l'hégire bien des souvenirs qui plus tard s'effacèrent. Or, voici ce qu'il dit (De haeres. p. 111, ed. Lequien): Οὗτοι μὲν οὖν εἰδωλολα-

-λογάρδες καὶ προσκυνοῦσάρδες τῷ ἑωσφόρῳ ἄδλῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὴ καὶ Χαβὰρ τὴν ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν γλῶσσαν, ὅπερ σημαίνει μεγάλην· ἔστι μὲν οὖν τῶν Ἡρακλείου χρόνων προφανῶς εἰδωλολάτρουν, ἀφ' οὗ χρόνου καὶ δεῦρο ψευδοπροφήτης αὐτοῖς ἀνέφυν, Μαμὼδ ἐπονομαζόμενος. Trois siècles et demi après, Euthymius le Zygabénien, qui, nous l'avons vu, avait été en mesure de puiser à des sources originales et qui ne se bornait pas à copier S^t Jean Damascène, disait aussi: Οἱ Σαρακηνοὶ μέχρι τῶν Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως χρόνων εἰδωλολάτρουν, προσκυνοῦντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ, καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὲ καὶ Χάβαρ τὴν ἑαυτῶν ἐπονομάζουσι γλῶσσαν· σημαίνει δὲ ἡ λέξις αὐτὴ τὸν Μεγάλην. Item Selden (Syntagm. II de Diis Syris, p. 285 et suiv.), dont l'esprit critique est si remarquable pour l'époque où il écrivait et se rapproche tant de l'esprit de la science moderne, n'a-t-il pas hésité à accepter le fait comme exact; et savait-on si il a eu raison. Nous en trouvons d'ailleurs une dernière et décisive preuve dans l'ancienne version arabe du Nouveau Testament, au chapitre XIX des Actes des Apôtres. L'auteur de cette version, se trouvant en face du nom de l'Artémis d'Ephèse, ne l'a pas purement et simplement transcrit comme les traducteurs syriaques; il a cherché à le traduire ou du moins à le rendre par un équivalent emprunté à la religion des Arabes, et il en a fait la déesse de la planète Vénus, عزّى. Or, dans deux passages il substitue à ce nom celui de كبيرة pour rendre les deux mots précédés d'Ἄλλος du texte grec. Pour lui كبيرة et عزّى étaient donc deux noms du polythéisme arabe exactement synonymes, pouvant s'échanger et désignant la divinité de la planète Vénus.

S^t Jean Damascène, en parlant du culte sidéral de Vénus sous le nom de Χαβάρ, la présente comme un culte commun à tous les Arabes et comme leur culte principal. C'est également ce que dit S^t Jérôme dans son Commentaire sur le prophète Amos (V, 26), en ne citant pas, du reste, le nom donné à la planète objet de l'adoration: Sidus dei vestri, quod hebraice dicitur chochab, id est luciferi, quem Sarraceni lucumque venerantur.(1) Mais quand il est question, pour

(1) Le même Père dit encore dans la Vie d'Hilarion (§. 25): Vadens in desertum Cades, pervenit Elusam, eo forte die, quo anniversaria solemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. Colunt autem illam ob Luciferum, cujus cultui

les siècles qui précédèrent immédiatement Mahomet, d'un culte commun aux Arabes, il est difficile de ne pas croire qu'il s'agit du culte de la Kâabah, car ce sanctuaire était devenu dès lors le centre religieux de toutes les tribus de l'Arabie déserte ; au milieu de la différence de leurs sacra gentilitia, qui faisait que chaque tribu avait ses dieux aux noms particuliers, la vénération pour la Kâabah et pour la « pierre noire, » pendant la période historique qui s'étend de l'ère chrétienne à la prédication de l'islamisme, existait chez toutes les fractions de la grande famille arabe et s'étendait même aux populations du Yémen ; le hadj était leur seul lien national. D'ailleurs il n'y a pas même besoin de faire ce raisonnement. De même S^t Jean Damascène (De haeres. p. 113, ed. Lequien) dit formellement que la pierre de la Kâabah est une antique idole, qu'elle personnifiait la déesse de la planète Vénus appelée Χαβὲκ, qu'on la désignait même comme « la tête de la déesse, »[1] et qu'on voyait à la surface des empreintes auxquelles on attribuait un caractère sacré : Διαβάλλουσι δὲ ἡμᾶς (οἱ Ἀραγδῖται) ὡς εἰδωλολάτρας προσκυνοῦντας τὸν σίλαρον, ὅτι καὶ βδελύσσονται καὶ φαρὲν πρὸς αὐτούς· Πῶς οὖν ἡμεῖς λίθῳ προσεύχεσθε καλὰ τὸν Χαβαδὰν ἡμῶν, καὶ φιλεῖ.

Saracenorum ratio dedita est. Et quelques lignes plus bas il met ce culte de Vénus en rapport avec l'adoration des pierres, quand il montre Hilarion enseignant aux habitants d'Elusa ut Deum magis quam lapides colerent.
Dans les proscynèmes du Sinaï nous trouvons un כהן דריא, « prêtre de la planète Vénus » (Euch, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 205 et suiv.), car l'araméen דריא est certainement à comparer à l'expression arabe دُرّى qui désigne quelquefois cet astre et s'étend même aux cinq planètes, الدراری.

(1) Il faut remarquer ici que suivant les dires de plusieurs hadjis les saillies de la surface de la « pierre noire, » dont j'ai parlé plus haut, rappelleraient grossièrement le dessin d'une face humaine. Fresnel avait recueilli sur ce point des dires tellement formels qu'il allait jusqu'à croire à l'existence d'une sculpture aux trois-quarts effacée par les baisers des dévots (Journal asiatique, août 1838, p. 205), ce que démentent les observations du capitaine Burton. Cette apparence de face, si elle existe, n'est donc que le résultat du hasard.

-ἐν δὲ λίθον ἀσπαζόμενοι; ..... Οὗτος δὲ, ὃν φασὶ λίθον, περαλὴς ἦν Ἀφρο-
-δίτης ἣν ἐν Προσευχούσαις, ἣν Χαβὲ προσαγορεύουσι, ἐφ' ἣν καὶ μέχρι νῦν
ἐρυθρίδος ἀποβλέψαντα τοῖς ἀρχαίοις παλαιοῦσι φαίνεται. Ainsi le renseignement
que notre savant ami M. de Vogüé empruntait seulement à un écrivain de
Byzance, vivant à la fin du XII^e siècle, et auquel même dans ces conditions il
attachait à bon droit une si haute valeur, nous le trouvons maintenant chez
un auteur qui vivait à Damas et en Palestine à peine plus de cent ans après
l'Hégire, ce qui en décuple l'importance. On comprend maintenant comment
la tradition de ce qu'avait été réellement à l'origine la « pierre noire » de
la Mecque s'était conservée dans l'Eglise grecque jusqu'au XII^e et au XIII^e
siècle; c'est qu'on la lisait dans les œuvres de S^t Jean Damascène. Et s'il
y a à peser la valeur d'un témoignage relatif au culte antéislamique
de la Kâabah, celui de S^t Jean Damascène a une bien autre portée même
que les dires des Sabiens de Harrân recueillis par Masoûdi, car il est de deux
siècles plus ancien, et au temps où écrivait le Père de l'Eglise la tradition de
la divinité qu'on allait adorer à la Mecque jusqu'à la prédication de Mahomet
ne pouvait pas être encore perdue.

Des preuves ne manquent pas d'autres côtés pour con-
-firmer que jusqu'à Mahomet le culte principal de la Kâabah était celui
d'une divinité féminine de la planète Vénus, personnifiée dans la « pierre
noire. » Une des plus décisives est fournie par la fameuse « colombe de
bois, » حمامة العيدان, qui était suspendue au plafond de la Kâabah
et que Mahomet mit en pièces en entrant dans le sanctuaire quand il
se fut rendu maître de la Mecque (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 100; Caussin de
Perceval, Histoire des Arabes, t. III, p. 231). Il ne pouvait pas y avoir d'emblème
plus significatif, et cette circonstance attestée par tous les biographes du Prophète
que la colombe fut la première des idoles de la Kâabah qu'il fit disparaître, la
seule qu'il saisit et brisa de sa propre main, se bornant pour les autres à les

---

Euthymius va plus loin que S^t Jean Damascène, et son rapport est tout à fait semblable
à celui des hadjis que Fresnel avait consultés : Πέρας γὰρ (ὁ λίθος) μέχρι καὶ νῦν τοῖς
ἀρχαίοις παλαιστοῦσιν ἐκ γλυφίδος ἀποβλέπειν περαλὴς.

faire détruire par ses compagnons, prouve qu'elle était la plus importante de toutes, l'image de la divinité maîtresse du temple. Je n'ai pas besoin, du reste, d'insister sur le sens de l'emblème de la colombe et sur son rôle de symbole caractéristique de Vénus dans toutes les religions asiatiques, auxquelles l'empruntèrent les Hellènes ; c'est chose trop connue de tous les archéologues. Avec vous moins qu'avec personne il est nécessaire de s'y arrêter.

Mais n'y a-t-il pas un autre indice bien précieux et bien significatif dans l'adoption par Mahomet comme jour sacré de celui qui appartient à la planète Vénus ? Des auteurs musulmans eux-mêmes reconnaissent que le Prophète n'a fait là que conserver un antique usage, qui existait avant sa mission et que leurs ancêtres observaient « au temps de l'ignorance » (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 307 et suiv.). Ceci étant, on est en droit de voir dans la sanctification de ce jour encore un vestige du culte de la déesse du sanctuaire central de la Kéabah, un vestige des rites idolâtriques[1]. Quant aux raisons que donnent les docteurs musulmans pour justifier la sainteté de ce jour, qu'ils appellent سيد الأيام et dont ils regardent l'observation comme un des plus beaux privilèges de l'islamisme, qu'il fut institué par Abraham en souvenir de la création de l'homme le septième jour et que le jugement dernier aura lieu un vendredi, il est facile de voir que ce sont là de ces raisons inventées après coup pour expliquer un ancien usage dont on veut dissimuler l'origine réelle et qu'il n'y a pas plus de valeur à y attacher qu'à tant d'autres explications du même genre combinées par Mahomet et par ses sectateurs pour pallier les antinomies fréquentes entre la doctrine de l'islamisme et bien des particularités de son culte[2]. Des polémistes de

---

(1) Voy. aussi ce que devient la célébration de ce jour chez les sectes qui mêlent à quelques formes empruntées à l'islamisme les débris des vieux rites et des doctrines du paganisme asiatique, comme les Druses, non pas tant dans l'esprit primitif des livres de Hamza que dans l'état actuel de leur religion, et les Nosaïriens : Regnault, Recherches sur les Druses et sur leur religion, dans le Bulletin de la Société de Géographie de 1827 ; De Sacy, Journal asiatique, 1ère série, t. X, p. 321-351.

(2) Au reste, pour les astrologues musulmans la planète Vénus est l'astre de l'islam : voy. Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, p. 78.

l'Eglise grecque ne se tont pas mépris sur l'origine de la sanctification du vendredi, non plus que les Parsis (Dabistan, t. I, p. 49 de la traduction anglaise).

Consultons maintenant les traditions mêmes sur la fondation de la Kâabah, telles que Mahomet les a admises et qu'elles sont devenues articles de foi pour tous les Croyants. Ou je me trompe étrangement, ou nous allons y retrouver à peine déguisé sous un vêtement biblique le vieux mythe du temple, un mythe qui existe exactement semblable dans la Phénicie et qui achève de mettre l'aérolithe de la Mecque en rapport avec le culte sidérale des populations asiatiques.

Les théologiens musulmans assurent que le type de la Kâabah fut construit dans le ciel avant la création d'Adam, et qu'il y fut l'objet de la vénération des anges, auxquels Allah commanda de s'acquitter, autour de cet édifice céleste, de la cérémonie des tournées ou tawâf. Adam, qui fut le premier vrai croyant, érigea la Kâabah sur la terre, dans son emplacement actuel, précisément au-dessous de celui qu'elle occupait dans le ciel. Après Adam, son fils Schit (Seth) répara la Kâabah, et à l'époque du déluge elle fut enlevée au ciel, à l'exception de ses fondements, qui restèrent cachés sous le sol.

Plus tard, Allah commanda à Abraham de rebâtir ce sanctuaire avec l'aide d'Ismaël. Abraham vint donc trouver son fils, lui communiqua l'ordre du ciel, et tous deux se mirent en devoir de l'exécuter, d'après des proportions que Dieu lui-même leur fit connaître. Ils creusèrent d'abord des tranchées d'une profondeur égale à la stature d'un homme, et découvrirent les fondations posées par Adam. Ils élevèrent ces fondations jusqu'au niveau du sol; puis ils taillèrent des pierres dans les montagnes voisines, pour construire les murs. Comme Ismaël était allé en chercher une pour marquer l'angle où devaient commencer les tournées, il rencontra l'ange Gabriel, qui apportait en la tenant dans ses mains une pierre de la Kâabah céleste, la pierre noire, alors d'une blancheur éclatante, qui changea de couleur par suite des péchés des hommes (Tabari, p. 180 et suiv. de la traduction de Dabeux; Pococke, Spec. hist. Arab. p. 121; D'Ohsson, Tableau de l'empire ottoman, t. III, p. 151 et suiv.; Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 217 de la

traduction française ; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 172 et suiv.).

La légende mythologique de Tyr, conservée dans les fragments de Sanchoniathon (p. 34), disait : « Astarté, parcourant la « terre, trouva une étoile tombée du ciel et la relevant la consacra « dans l'île sainte de Tyr, » περιοδεύσα δὲ τὴν οἰκουμένην εὗρεν ἀστρογεῖ ἀέρα, ὃν καὶ ἀνελομένη ἐν Τύρῳ τῇ ἁγίᾳ νήσῳ ἀφιέρωσε. Je mets ces deux récits en regard et j'y vois un même mythe, appliqué dans le premier cas à l'aérolithe de la Kâabah et dans le second à l'émeraude lumineuse du temple de Melgarth.

Nous savons en effet d'une manière positive par le témoignage du Coran (XXXVII, 151-160) et de tous les commentateurs que jusqu'à Mahomet les Arabes regardaient les Anges comme des êtres féminins, qu'ils appelaient بنات الله, « filles de Dieu » (voy. Caussin de Perceval, t. I, p. 348). Si l'on recherche par conséquent comment leur imagination pouvait se représenter l'Ange Gabriel apportant la pierre céleste à Ismaël, on devra nécessairement répondre que c'était sous les traits d'une femme ailée tenant dans ses mains une pierre de forme ovale ou arrondie. N'est-ce pas là précisément, et trait pour trait, la manière dont Astarté, tenant l'aérolithe ou l'astre tombé du ciel qu'elle va transporter dans le temple de Tyr, est figurée sur les précieuses monnaies d'argent de Marium de Cypre (D. de Luynes, Numismatique et inscriptions cypriotes, pl. VII, nos 3 et 4; Waddington, Mélanges de numismatique, t. I, pl. IV, nos 7 et 8), où le Duc de Luynes (Numismatique et inscriptions cypriotes, p. 37) et notre ami Waddington (Mélanges de numismatique, t. I, p. 54) ont reconnu ce sujet. Le dernier en décrit en effet le type en ces termes : « Femme ailée s'agenouillant à droite, et portant de ses deux mains un disque à la hauteur de sa ceinture[1]. » Abou-l-féda

---

[1] Tous les types de ces monnaies de Marium (voy. la pl. IV du tome Ier des Mélanges de numismatique de M. Waddington) ont trait au culte d'Astarté ; ce sont des images ou des symboles de cette déesse. Au revers de la figure

raconte dans la Vie de Mahomet que lorsque le Prophète vainqueur entra dans la Kâabah il y vit peintes sur les murailles « des images en figures d'anges, الشخوص على صور الملايكة, qu'il fit aussitôt effacer. Je serais tout à fait porté à croire qu'une des peintures ainsi désignées devait représenter la Vénus de la Kâabah, ailée et tenant dans ses mains l'aérolithe sacré, exactement comme l'Astarté des monnaies de Marcium. Une telle image retraçait la légende qui s'est glissée dans les traditions musulmanes grâce au déguisement de noms bibliques. Peut-être même la légende telle que nous la lisons chez les théologiens de l'islam, avec pour acteurs Abraham, Ismaël et Hâgar, avait-elle pris naissance déjà avant Mahomet, parmi les hanyfes ou les judaïsants, nombreux alors dans l'Arabie, plutôt d'après l'image exposée aux regards dans la Kâabah que d'après le mythe lui-même qui avait inspiré cette image. M. Renan a judicieusement remarqué (Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 259) que souvent les légendes populaires où d'anciens mythes religieux se présentent altérés et mal compris ont eu leur source dans les monuments de l'art interprétés maladroitement plus que dans une déformation du récit mythique lui-même.

Il est, du reste, à remarquer qu'à la différence des habitants du Yémen et aussi, semble-t-il, des Nabatéens, les Arabes du Hedjâz, à quelque tribu qu'ils appartiennent, donnaient, parmi les êtres mythologiques associés au suprême الله et émanés de sa substance, la primauté à des déesses féminines dont le culte avait bien plus d'importance et surtout un caractère beaucoup plus général que celui des dieux mâles, toujours réduits à un rôle très secondaire et renfermés

---

que je rappelle nous avons le cyprus : Sur les pièces plus anciennes et anépigraphes, d'un côté Astarté ailée, tenant une couronne et une sorte de caducée, de l'autre la pierre conique de la déesse. Quand donc l'Astarté ailée tenant l'aérolithe est remplacée par un éphèbe nu et ailé (Mus. Hunter. pl. LXVI, n° 20) ou par une figure barbue, à quatre ailes et vêtue d'une longue robe (Mus. Hunter. pl. LXVI, n°s 19 et 21), l'un et l'autre personnage portant également dans ses mains l'aérolithe divin, je n'hésite pas, pour ma part, à y voir l'Astarté mâle, la Venus barbata, dont les anciens nous signalent précisément les images dans l'île de Cypre (Serv. ad Virgil. Aneid. II, v. 632; Macrob. Saturn. III, 8).

dans les étroites limites d'un culte de tribu. On peut même dire que la donnée principale de leur religion consistait dans l'adoration d'une divinité à la fois sidérale et personnifiant le principe femelle de la nature, divinité qu'Hérodote (III,8) a très exactement qualifiée de Οὐρανίη, en remarquant qu'elle leur était commune à tous. C'est cette seule et même divinité qui se reconnaît sous des noms différents correspondant à ses principaux sanctuaires et aussi à une localisation de ses attributs fort complexes dans la conception première comme corps de toutes les divinités orientales, à une localisation de ses attributs dans un corps céleste déterminé sous chacun de ces noms. La sourate LIII du Coran atteste en la reflétant cette prééminence attribuée à la divinité féminine dans le paganisme arabe, et nous fait connaître en même temps les trois principales formes, que toutes les traditions de la péninsule montrent avoir été l'objet d'un culte très étendu, presque général, et qui ne se restreignait pas à une race ou à une tribu : ce sont اللات, العزى et مناة. Sous le nom de اللات (voy. sur les sièges principaux et l'étendue de son culte, Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 479-482), contracté de الالاهة, la אלת de Palmyre et de la Nabatène, la déesse du principe femelle était la planète Vénus; Hérodote le dit positivement, en transcrivant son nom une fois Ἀλιλάτ (I, 131) et une seconde fois plus exactement Ἀραδάτ (III,8), et rien ne nous donne le droit de contester son témoignage. Comme العزى, nom qui offre une frappante analogie avec la ענת עז חיים phénicienne, traduite en grec Ἀθηνᾶ Ζωσπόρα Νίκη, de l'inscription bilingue de Lapithos (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 36-38), et avec la déesse عزو, déesse de la planète Vénus dans le paganisme de Harrân (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 247)[1], elle était plutôt la lune chez les Arabes, comme Osiander (Zeitschr. der

---

(1) العزى et la Vénus عزو sont des formes féminines correspondant au dieu mâle Ἄζιζος ou Ἄζιζος (עזיז), adoré dans la Batanée (Waddington, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, n° 2314) et à Edesse (Julian. Orat. IV, p. 150, ed. Spanheim). Les Sabiens de Harrân avaient aussi un dieu عزوز, d'après le Kitab-al-fihrist (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 34).
Il faut rapprocher de ces noms celui du démon עזאזל, habitant du désert (Levitic.

deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 491) l'a établi d'une manière tout à fait déf.-nitive ; vous vous rappelez que des nombreuses formes sous lesquelles était adorée العزى (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 484-490), la plus célèbre, objet de nombreux pèlerinages, était l'arbre sacré de la tribu de Ghatafân au lieu nommé Bots (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 92), arbre appartenant à l'espèce appelée سمر, Spina aegyptiaca, qui avait aussi un caractère divin chez les Nabatéens mais y était consacré à Bel, comme le prouve le nom-propre שמרתאלבעל des proscynèmes du Sinaï (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 432). Le culte de la Lune chez les Arabes du Hedjaz est d'ailleurs attesté, comme l'a remarqué Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 469), par les noms des deux tribus de هلال (les Ah.-Sâbéens d'Agatharchide : p. 184, ed. C. Müller) et de يرح, que Bochart (Phaleg, l. II, c. XIX) a ingénieusement rapprochés de ירח, nom d'un des fils de Joctan dans l'ethnographie de la Genèse (X, 26). Quant à ودّ (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 496 et 497), son nom est étroit.-ment apparenté à celui du dieu chaldéo-assyrien Manu, 𒀭𒈬 (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 126), de מנ, associé à גד, « la Fortune, » dont quelques-uns des Hébreux avaient adopté le culte dans la captivité de Babylone (Is. LXV, 11), et du מנו de la Nabatène (révélé par le nom propre עבדאלמנו des inscriptions du Sinaï : voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 394), personnages dont l'appellation, dérivée de la racine מנה, implique l'idée d'une divinité du sort. Des témoignages précis établissent que ودّ, adoré dans le rocher de Qodaïd, était pour la tribu de Khozâah, chez laquelle son culte était particulièrement fervent, l'étoile de Sirius (Osiander, Zeitschr. des deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 498), regardée aussi en Égypte comme une déesse,

---

XVI, 8, 10 et 26), qui est bien évidemment un ancien dieu chananéen. Je n'hésite pas en effet à considérer, avec M. Munk (Palestine, p. 190) et M. Dozy (Die Israëliten zu Mekka p. 8), יעזיאל comme identique à יעזיעל, le ע de אל y étant quiescent, a été supprimé, et le א qui le trouve entre les deux ל est l'aleph de prolongation, très fréquent en arabe et dont on trouve aussi des exemples en hébreu.

As-Sepht, Isis-Sothis, qui tient une place d'honneur dans les plafonds astronomiques des temples.

Ayo trois noms cités par Makonet et qui représentent la déesse des Arabes du Hodjâz sous les trois faces de la planète Vénus, de la Lune et de Sirius, j'en ajoute un quatrième, qui la représente sous un dernier aspect, non plus sidéral, mais purement en rapport avec les phénomènes de la génération. C'est العزى, la déesse de la tribu de Hodhayl, adorée dans la petite ville de Rohât, à trois journées de marche de la Mecque sur la route de Médine (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 495). Son nom, العزى, que les lexicographes arabes traduisent, quand il est employé comme substantif ou comme appellatif, semen effluens propter lusum amatorium et osculationem, est en effet comme sens le correspondant exact de celui de la Zarpanit babylonienne, , la דלפת de l'âge araméen de la Mésopotamie (sur l'étymologie et la signification du nom de cette dernière déesse, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 119).

Faut-il, d'après les témoignages chrétiens que j'ai cités plus haut,(1) ajouter au كبا ou كبيرة comme une cinquième forme, entièrement distincte, de la déesse Céleste de l'Arabie? Je ne le crois pas, car si la déesse de la Kâabah n'avait pas été l'une des trois qu'énumère la sourate LIII du

---

(1) Il faut y joindre encore les témoignages suivants:
Schol. Gregor. Bodley. p. 43: Ταὼθ ἐορτὴν Ἕλληνες ἦγον ἐλθόντα ἔπαθας καθ' ἣν ἐλέχθη Χριστὸς ἡμέραν αὐξιφωνον καλοῦντες. Ἐλεδοῦτο δὲ κατὰ τὸ μεσονύκτιον ἀδύτοις ὑπεισερχόμενοι, ὅθεν ἐξιόντες ἔκραζον. Ἡ παρθένος τέτοκεν, αὐξει φῶς. Ταὼθ, ὡς Ἐπιφάνιος φάσκει, ἦν ἑορτὴν ἦγον καὶ Σαρακηνοὶ πάντας ἣν παρ' αὐτοῖς σεβομένην Ἀφροδίτην, ἣν δὴ Χαβαρα (sic, sans accent) τὴν αὐτῶν προσαγορεύουσι γλῶσσαν.
Bartholom. Edess. Confutat. Hagaren. p. 307: Ὃν οἱ Ἄραβες δοκιμάζετε τὸ ἑωσφόρον ἄστρον, Σεβὼ, Ἀφροδίτην, Κρόνον καὶ Χαβαρ λέγετε. Ici l'auteur paraît avoir brouillé des noms qui se devaient rapporter dans les documents qu'il suivait à un couple de la déesse de la planète Vénus et d'un dieu

Coran, Mahomet n'eut pas manqué de nommer, soit dans ce chapitre, soit dans quelque autre endroit de ses prétendues révélations, une divinité aussi capitale dans le paganisme arabe, pour en interdire le culte. Je pense donc que l'appellation de كبار ou كبيرة, spécialement attachée, comme nous venons de le voir, au culte de la « pierre noire, » n'était qu'un surnom peut-être local, de la déesse الات. Cette déesse était en effet celle qui personnifiait spécialement la planète Vénus. D'ailleurs chez les Koreyschites, c'est à dire chez la tribu dominante à la Mecque et en possession de la garde de la Kâabah pendant l'âge le plus florissant du hadj antéislamique, le culte de الات avait une importance toute particulière (Weil, Muhammed der Prophet, p. 166; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 409); c'est cette déesse qu'ils adoraient sous la forme du palmier ذات انواط (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 481) et probablement aussi d'un autre arbre sacré que quelques témoignages signalent à la Mecque même (Azraqî, p. ١٢, voy. Dozy, Die Israëliten zu Mekka, p. 19); c'est elle dont Abou-Soffyân, général des Koreyschites idolâtres dans leur lutte contre Mahomet, portait l'image au milieu de son armée au combat d'Ohod (Caussin de Perceval, t. III, p. 66). On pourrait trouver un indice du culte de la même déesse au temple de Taïf, qu'on sait positivement avoir été consacré à الات, et à la Kâabah, dans la crainte que les gens de cette ville eurent qu'Abrahah ne détruisît leur sanctuaire au cours de son expédition toute religieuse contre la Mecque, et dans le désir jaloux de substituer leur propre temple à la Kâabah détruite comme centre du hadj, qui leur fit fournir des guides au général abyssin (Schultens, Hist. imper. vet. Joct. p. 116; Caussin de Perceval, t. I, p. 272). Mais ce qui me frappe beaucoup plus, c'est qu'Hérodote a eu raison de dire

---

assimilé à Cronos comme le Hobal de la Kâabah. Il semble aussi avoir confondu Χαβὲ = كبار, désignation de la planète Vénus, avec Χάραξ = قمر, la lune, puisqu'il applique ce dernier nom à Vénus.

Voy. du reste sur les passages relatifs à la Vénus-Χαβὲ des Arabes: Gerhard Voss, De origin. et progress. idololatr. p. 467; Lobeck, Aglaophamus, p. 1227; Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 632.

qu'Allah était la déesse commune à tous les Arabes. Seule elle était adorée dans toute l'étendue de la péninsule par les populations les plus diverses, dans l'Arabie Pétrée sous le nom de אלהה, dans l'Arabie Déserte sous celui de الات et dans le Yémen sous celui de אלהת, c'est donc elle qui seule pouvait devenir dans un de ses temples l'objet d'un culte commun à toutes les parties de l'Arabie, d'un pèlerinage où les habitants de l'ancienne Nabatène et les Yamanites se rendaient avec autant d'empressement et de dévotion que les tribus du Hedjâz, tandis que les autres pèlerinages les plus fameux, comme celui de Tor (Ὄρος) dans la presqu'île du Sinaï et celui de Sebâla dans le Yémen, gardaient un caractère plus restreint et n'étaient fréquentés que par la population d'une même région. Le caractère de culte commun et supérieur aux cultes particuliers des tribus, qui s'accorde si bien avec l'adoration de الات, appartient, du reste, dès sa fondation, à la religion de la Kâabah, dans laquelle M. Dey (De templi Meccani origine, p. 48) a reconnu à l'origine le monument et la consécration de l'alliance établie entre les Djorhom et les Ismaélites de la race de Kinânah. Vous préférerez de beaucoup, comme moi, cette opinion à celle que a soutenue M. Dozy dans son livre sur des Israélites à la Mecque, attribuant la fondation de la Kâabah aux Siméonites émigrés, d'après la Bible, sous le règne d'Ezéchias (I Chron. IV, 42), émigration que le savant professeur de Leyde fait remonter jusqu'au temps de David. Il est en effet impossible de trouver aucune trace historique de la Kâabah antérieurement au premier siècle de notre ère (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 175 et 199; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 492), et on peut même conclure de l'étude du texte d'Agatharchide qu'elle n'existait pas encore de son temps (1). Quant à sa réelle

---

(1) Gibbon (History of the decline and fall of the Roman empire, chap. L), Caussin de Perceval (Histoire des Arabes, t. I, p. 174), M. Dey et M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 71 et suiv.) appliquent à la Kâabah le passage de Diodore de Sicile (III, 44) sur un temple vénéré de tous les Arabes, qui aurait été situé dans le pays des Banu Joqtân. Et comme ces écrivains reconnaissent en même temps la date récente de la fondation de la Kâabah, comme même M. Dey a fixé par de très ingénieux calculs de généalogies cette fondation vers l'an

importance et à l'extension du hadj, elle ne commença, comme l'a très bien remarqué Osiander, qu'au IIIe siècle, quand une nouvelle race, les Khozâah, apparut dans la vallée de la Mecque, expulsa les restes des Djorhom et s'empara de la garde de la Kâabah. Des deux populations qui établirent concurremment le culte de la « pierre noire » avaient chacune des sacra gentilitia; pour les Khozâah c'était l'adoration de العزّى (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 484 et 491; Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 74-78); pour les Djorhom les dieux nationaux (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 492) étaient يغيل et يرحان, dont il n'est plus question après eux (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 104), اساف et نايلة, dont les idoles demeurèrent jusqu'au temps de Mahomet sur les collines de Çafah et Marwah (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 100 et 132); mais leur culte commun était celui de اللات, la déesse également adorée par tous les Arabes.

Il n'est pas jusqu'à la couleur noire de la pierre de la

---

80 av. J. C., Gibbon et M. Ley sont conduits à supposer que Diodore aura de son chef ajouté ce renseignement, vrai de son temps, aux extraits qu'il faisait d'Agatharchide. Ceci me paraît difficile à croire, et l'indication me paraît, bien qu'elle ait été omise par Photius, réellement empruntée à Agatharchide, comme tout ce que Diodore dit dans le même endroit. D'ailleurs, comme j'ai eu l'occasion de l'exposer à la fin de ma Quatrième lettre, malgré la grande autorité des noms que je viens de citer, je me range à l'opinion contraire, soutenue aussi par beaucoup de savants, entre autres par M. C. Müller, et je crois que les indications géographiques de Diodore ne permettent pas l'assimilation, puisqu'il y a une distance de plus de 160 lieues entre le site qu'il assigne à son temple et celui de la ville de la Mecque.

La plus ancienne mention de la Mecque est celle qu'en fait Ptolémée (VI, 7, 32), qui l'appelle Macoraba (voy. Ritter, Erdkunde, Asien, t. XII, p. 15 et 231). La ville n'existait pas encore à cette époque, puisqu'elle ne fut fondée qu'au Ve siècle de notre ère par Qossay, mais le lieu de pèlerinage avait dès lors acquis une telle importance et une telle renommée que le géographe ne pouvait manquer de l'enregistrer dans ses listes de localités.

Kâabah qui me se rapporte aussi très bien à la déesse de la planète Vénus, c'est à dire à اللات. C'était, ai-je dit plus haut, la couleur de tous les bétyles tombés du ciel et rattachés à des cultes stellaires. Mais de plus le Kitab-el-fihrist nous dit que la Vénus sidérale était appelée de son temps par les payens de Harrân المحمدية (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 33). Ce nom dérive certainement d'une forme araméenne שוחמתא, « la noire » (Chwolsohn, t. II, p. 237), et il remonte aux époques les plus anciennes du paganisme sémitique, car à Corinthe, où la religion locale était marquée d'une si forte empreinte phénicienne, nous trouvons une Aphrodite Melanis (Pausan. II, 2, 4; cf. VIII, 6, 2; IX, 27, 4; Athen. XIII, p. 588), qui en est la traduction exacte (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 209). Il suffit de ces exemples pour repousser l'idée de M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 72), qui voyait dans la couleur noire de la pierre un indice certain de consé-cration à la planète Saturne.

Après ces remarques, qui m'amènent à voir اللات dans la divinité représentée par la pierre noire de la Kâabah, on est en droit de se demander si le nom de بيت الله donné à ce sanctuaire, au lieu de venir, comme je l'ai conjecturé d'abord, d'un primitif بيت اله, ne serait pas la transformation musulmane d'un nom qui aurait été بيت اللات. Nous savons par le Kitâb-el-Aghâni que Mahomet lui-même substitua الله à اللات dans le nom de quelques tribus arabes pour en effacer tout vestige de paganisme (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. II, p. 649), et j'ai eu déjà l'occasion de parler de ce fait dans ma précédente lettre (p. 82).

اللات, ai-je dit, dans tous les sanctuaires, et peut-être plus particulièrement qu'ailleurs dans la Kâabah, était la planète Vénus. Mais les divinités du polythéisme sémitique n'ont jamais un caractère aussi nettement rapporté à un phénomène déterminé que les divinités des peuples aryens. Elles ont une nature plus complexe et moins circonscrite. Ainsi là où la divinité du principe féminin est surtout une déesse-lune, la planète Vénus ne lui est jamais complétement étrangère, et par réciproque là où elle se personnifie le plus dans l'astre du matin, elle garde toujours certains

côtés de divinité lunaire (Lucian. De dea Syr. 4; voy. Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, p. 43). Nous ne devons donc pas être surpris de la tradition arabe qui prétend que parmi les offrandes plus ou moins fabuleuses envoyés à la Kâabah par le roi de Perse Sâbour ou Sassân se trouvaient, avec les grebts qui valurent son nom au puits de Zemzem, des croissants d'or (Dozy, Die Israëliten zu Mekka, p. 138; Burton, Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 160). Et ici doivent être rappelés les récits des Parsis, enregistrés dans le Dabistân (t. I, p. 49 de la traduction anglaise), sur l'existence d'une magnifique statue de la Lune à la Mecque, statue qui aurait valu à ce lieu le nom de Mahgah, « le lieu de la lune ». C'est un écho altéré de l'ancien culte, envisagé sous un seul des points de vue de la déesse. Un autre écho, plus exact, est celui qui dans les mêmes récits rattache au culte de la planète Vénus le mihrâb (Dabistân, t. I, p. 49 de la traduction anglaise), qui est dans toutes les mosquées comme une image de la Kâabah et indique le point où les Croyants doivent se tourner pour prier.

Au reste, ce n'est pas seulement la « pierre noire » qui personnifiait la déesse dans le culte de la Mecque. Le temple lui-même, avec sa forme traditionnelle et consacrée, la Kâabah, était une autre image de la divinité, comme une idole plus vaste qui enfermait l'aérolithe sacré. Ce point de vue vous paraîtra peut-être au premier abord étrange et inattendu; cependant je crois pouvoir le démontrer. Et d'abord il est évident que quand les docteurs musulmans disent que le plan de la Kâabah est d'origine céleste, que le temple est fait à l'image de celui qu'Allah lui-même créa dans les cieux avant de créer l'homme, ils ne font que répéter à leur manière un vieux mythe antésémitique relatif à la forme essentiellement symbolique et divine qui valut au sanctuaire son nom et fut soigneusement maintenue dans toutes les reconstructions, aussi bien avant qu'après Mahomet. Nous retrouvons en effet le temple de forme cubique comme une donnée rituelle dans toutes les parties de l'Arabie. Le Yémen avait sa Kâabah dans le fameux temple de Tebâla (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 106; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 110 et 113). La ville de Sendâd auprès de l'Euphrate en possédait une, dont l'existence est révélée par le nom du dieu local ذو الكعبات (Caussin de Perceval, t.

I, p. 269; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 502). C'est une רבעתא, c'est à dire un édifice carré, que consacre au dieu Dusarès le stratège fils de Zoïle dans l'inscription bilingue, nabatéenne et grecque, découverte à Saïda (De Saulcy, Bulletin du Musée Parent, 1er fascicule, 1867; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Textes nabatéens, n° 7a). M. De Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 121) a très bien vu que le temple cubique était fait à l'image de la pierre en forme de cube ou de parallélogramme par laquelle les populations arabes symbolisaient le plus habituellement leurs divinités.(1) De cette donnée du temple modelé sur la forme significative et sacrée de l'idole, à regarder le temple lui-même comme une idole, comme étant à son tour l'image de la divinité et non plus seulement sa demeure, il n'y avait qu'un pas, et les Arabes le franchirent. Abou-l-faradj (Histor. dynast. p. 160, et ap. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 6) dit formellement: « Himyar « adorait (نسر) le Soleil, Kinânah la Lune, Qasm(2) l'étoile Aldébaran, Lakhm « et Djodham la planète Jupiter, Tay Canope, Qays Sirius, Asad Mercure, et

---

(1) Dans la religion des Grecs la pierre de forme cubique est attribuée à Cybèle et celle de forme parallélogrammatique à Hermès; il faut voir dans les notes de Villoison sur le traité « De la nature des dieux » de Cornutus (p. 245 et 280 de l'édition d'Osann) la réunion des passages antiques sur le symbolisme de ces deux formes. — Le livre du Pasteur d'Hermas introduit la même notion dans la symbolique chrétienne avec des termes curieux à noter: In medio vero campo candidam et ingentem petram mihi ostendit (Pastor), quae de ipso campo surrexerat; et petra illa altior montibus illis erat, et quadrata erat, ita ut posset totum orbem sustinere. Vetus autem mihi videbatur esse, sed habebat novam portam, quae super videbatur exsculpta (Herm. Past. III, Similitud. IX, 2)..... Petra haec et porta filius Dei est (Ibid. 12).

(2) M. Fleischer (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 468) corrige très heureusement قسم au lieu de l'impossible قوس, d'après la cosmographie de Schams-ed-din ed-Dimeschqî: voy. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 404.

« Thaqif un petit temple dans la partie supérieure de Nakhlah que l'on appelait Allat, » وثقيف بيتا باعلى نخلة يقال لها اللات

La dernière partie de cette phrase a été entendue jusqu'à présent des érudits comme signifiant seulement que اللات avait un petit sanctuaire à Nakhlah, où les Thaqif venaient l'adorer. Mais les expressions sont tout à fait précises et veulent dire beaucoup plus. C'est le petit édifice lui-même, بيتا, qu'on appelait اللات, et on lui rendait un culte aussi direct qu'aux corps sidéraux mentionnés auparavant dans la même phrase. Les Thaqif voyaient une image de la déesse Allât dans le sanctuaire, probablement carré, de Nakhlah aussi bien que dans la pierre carrée de leur temple de Taïf. Voici un premier exemple bien positif d'un temple-idole; les environs de Damas nous en offrent un autre, car une inscription grecque (Waddington, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, n° 2562 g) y mentionne le dieu Aezaḥas, c'est à dire « le dieu temple, » היכל (1)! Un troisième et dernier nous est fourni par le dieu الدار, d'après lequel un Koreyschite s'appelait عبدالدار tandis que ses frères étaient nommés Abd-Manâf et Abd-el-Ozzâ (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch., t. VII, p. 500). Ce nom signifie

---

(1) L'idée d'adorer le temple lui-même en le considérant comme une image divine a dû naître du culte des pierres. En effet, d'un côté, comme nous l'avons vu plus haut, le nom et la notion de « demeure du dieu, » בית-אל ou בית-אלה, s'étendait facilement de la pierre sacrée au temple qui la renfermait, et de l'autre côté la pierre sacrée n'était pas seulement « la demeure de la divinité, » le bétyle, mais la divinité elle-même, « le père vénérable, » אב אדיר, Abaddir (Priscian. V, p. 647, ed. Putsch.; Augustin. Epist. XVII ad Maximin. Madaur.). Des fragments de Sanchoniathon (p. 30, ed. Orelli) désignent les bétyles en ces termes, Βαιτύλια λίθους ἐμψύχους. La première épître de St Pierre (II, 4 et 5) sépare de cette notion de la symbolique païenne des religions de l'Asie et de la donnée de la pierre regardée comme demeure divine pour l'introduire dans la symbolique du christianisme, en rapport avec les passages des Psaumes (CXVII, 22) et d'Isaïe (XXVIII, 16) sur la pierre rejetée des architectes qui devient la pierre angulaire de l'édifice nouveau : Πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, παρὰ δὲ Θεῷ ἐκλεκτὸν, ἔντιμον, — καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός

en effet « la maison, le temple, » et Olshausen avait cru qu'il s'appliquait à la Kâabah. Mais, comme l'a remarqué M. Fleischer, cette interprétation n'est pas possible à maintenir, le Kâmoûs disant formellement que الدار est une divinité. C'est encore un dieu-temple. Ma manière de considérer la Kâabah comme étant une image de la déesse الات, en même temps que son temple, n'a donc rien que de conforme aux données de la vieille religion des Arabes et au culte de cette divinité spécialement, puisque c'était également elle que représentait le petit édifice de Nakhlah.

Ce qui me conduit principalement à penser ainsi est le singulier usage de revêtir la Kâabah de la tenture appelée Kiswah, usage que Mahomet a conservé, mais qui remonte aux temps du paganisme et dont on attribue le premier établissement au tobbâ himyarite Asâd-Abou-Karib (Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 186-188 de la traduction française; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 94; Burton, Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 296-300). Je ne connais rien de pareil pour aucun temple de l'antiquité. Mais, en revanche, si l'on admet qu'ici le sanctuaire lui-même est considéré comme une idole, comme une représentation de la divinité qu'on y adore, l'usage qui semblait d'abord étrange et isolé s'expliquera tout naturellement en étant rattaché à un ordre de faits qui se reproduisent dans tous les cultes antiques. La tenture ou plutôt le vêtement appliqué sur la Kâabah rentre de cette manière dans la catégorie des exemples du stolisme ou de la coutume d'habiller de draperies et de bijoux les images divines, que nous retrouvons chez les Egyptiens, chez les Grecs et chez les Babyloniens (voy. ce que j'ai dit, dans le dernier chapitre de mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, sur les documents qui établissent le développement considérable de cette coutume dans le culte chaldéo-assyrien). Elle existait également chez les Arabes, qui même paraient de vêtements d'étoffes recherchées et de bijoux de femme, non seulement leurs idoles anthropomorphes, mais les arbres sacrés qu'ils adoraient en certains endroits à titre d'images des divinités, comme le célèbre palmier de Nadjrân (Caussin de Perceval, t. I, p. 125). Rien de plus naturel, en conséquence, que d'admettre que là où ils regardaient le temple même comme divin, où ils lui reconnaissaient le caractère

d'une idole, ils aient pris l'habitude de le parer aussi et de le vêtir, habitude dont on ne se rendrait pas compte autrement. Des docteurs musulmans dans leur langage traditionnel ont conservé des vestiges de ce caractère primitif de la coutume de la Kiswah. Pour eux ce n'est pas, comme quelques personnes ont pu le penser, une tente qui rappelle la vie nomade et le tabernacle du désert; c'est un vêtement qui semble s'appliquer à un être animé. Quand on met en place la nouvelle Kiswah, ils disent que la Kâabah prend l'ihram comme les pèlerins (Burckhardt, t. I, p. 186 de la traduction française); la partie qui pend devant la porte est appelée la bourkah, c'est à dire du même nom que le voile qui couvre le visage des femmes (Burton, t. III, p. 295). Aussi les mystiques de l'islam ne manquent pas de comparer la Kâabah à une vierge parée de ses plus beaux vêtements et de ses plus riches ornements, comme dans ce vers du poète Abd-er-Rahim el-Bouray :

وعروس مكة بالكرامات تجلى

« et la fiancée de la Mecque (la Kâabah) apparut couverte de signes (miracles). »

Je crois donc que c'est encore d'après une exacte tradition conservée chez les Grecs qu'Euthymius le Zygabénien (p. 15) donne le nom d'idole au sanctuaire même de la Mecque ou lieu « d'adoration du prétexte, » pour me servir de ses propres expressions, τὸ βαιτὰ εἴδωλον, ὁ ὀνομάζει πρόσκυνημα τοῦ παραλογήματος.

Mais dans les religions dont le domaine embrasse la Syrie, l'Arabie et le bassin de l'Euphrate et du Tigre, les divinités marchent toujours par couples d'un personnage mâle et d'un personnage féminin, associés conjugalement. « Chacune des formes de la divinité femelle a ordinairement pour pendre une des formes correspondantes de la divinité mâle; cette règle est générale et n'offre d'exception que dans le cas où la divinité a conservé le caractère androgyne de la conception primitive » (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 76). Pour employer la formule la plus simple de toutes et qui a conservé l'apparence la plus antique, celle de la religion phénicienne, toute בעלת est associée à un בעל et à tout בעל correspond une בעלת; « chacun de ces couples

constitue une unité complète, reflet de l'unité primitive » (De Vogüé, p. 56; voy. aussi mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. III, p. 131).

Le dieu parèdre de la déesse qui était censée résider dans la « pierre noire » est nommé à plusieurs reprises d'une manière formelle par les écrivains arabes avant et après l'islamisme. C'est هُبَل, que l'on énumère toujours parmi les principales divinités des Koreyschites (Weil, Muhammed der Prophet, p. 493) et qui, du moins dans les derniers siècles qui précédèrent l'islamisme, avait pris dans le culte de la Kâabah une importance tout à fait prépondérante (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 493-495; Dozy, Die Israëliten zu Mekka, p. 74-77). A la bataille d'Ohod, le cri d'Abou-Sofyân vainqueur des premiers musulmans fut : « Triomphe, Hobal ! » (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. III, p. 108). C'est au culte de Hobal que Zeyd, le précurseur de Mahomet, déclare dans des vers célèbres avoir renoncé (Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 90). Enfin c'est le nom de Kalbit-Hobal qu'avait donné à son neveu (Tabrîzî, p. 19v) le fameux champion du culte de la Kâabah, Kalbit-Zohayr, qui alla combattre la tribu de Ghatafân afin de ruiner le temple rival qu'elle avait élevé (Aboulféda, Hist. ante-islam. p. 136, trad. de Fleischer).

هُبَل était représenté sous une figure humaine, quelques-uns ajoutent sous les traits d'un homme âgé portant une longue barbe (Reinaud, Monuments musulmans du cabinet Blacas, t. I, p. 246). Sa statue principale, que Mahomet fit mettre en pièces (Azraqî, p. VV), était d'une pierre rouge appelée عَقِيق. La main droite, brisée depuis une époque ancienne, avait été refaite en or par les Koreyschites, sans doute lorsque Qoçayy prit l'intendance de la Kâabah, et cette main tenait les flèches sans fer et sans pennes avec lesquelles on consultait le sort, الأزلام ou القِداح, au nombre de sept (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 98). Elle avait été d'abord placée à l'extérieur de la Kâabah, sur la terrasse de l'édifice (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 224), mais plus tard elle fut transportée à l'intérieur, au-dessus du souterrain qui servait de trésor et dans lequel étaient déposées les offrandes (Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 220 de la traduction française). Caussin de Perceval (t. I, p. 250; voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 494) a très ingénieusement conjecturé que

le transport de l'image divine dut avoir lieu quand la Kâabah fut reconstruite par les soins de Kossay. Mais il n'en resulte pas moins à l'extérieur, même après cette reconstruction, une autre statue de Hobal, puisqu'on la désigne comme plus grande que les 360 idoles qui l'accompagnaient et couronnaient le faîte du temple (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 100); c'est là sans aucun doute cette idole des Khozâah, صنم خزيمة, qu'Ali brisa tandis que Mahomet lui-même lui prêtait les épaules pour pouvoir l'atteindre (Pococke, ibid.). Aboulféda et plusieurs autres écrivains de la vie de Mahomet racontent que lorsque le Prophète entra victorieux dans la Kâabah après la prise de la Mecque il y vit, entre autres figures idolâtriques, « l'image d'Abraham tenant à la main les flèches du sort; « alors il dit: « Insensés qui ont attribué à notre patriarche les emblèmes de la « superstition! Qu'a de commun Abraham avec les flèches du sort? » Et il ordonna « de détruire ces figures » (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 98; Caussin de Perceval, t. I, p. 231). Pococke a démontré de la manière la plus ingénieuse et la plus probante que ce récit, et les propos de Mahomet, ne pouvaient s'appliquer qu'à la statue de Hobal placée dans l'intérieur de la Kâabah et tenant les flèches fatidiques. Nous saisissons ainsi sur le fait le procédé par lequel Mahomet transformait les anciennes légendes mythologiques et affublait de noms bibliques les divinités de la Kâabah pour faire cadrer la conservation du caractère sacré de ce temple avec sa doctrine nouvelle et avec ses prétentions à rétablir la religion d'Abraham et d'Ismaël.

Les écrivains arabes s'accordent à dire que la première statue de Hobal, celle en pierre rouge, fut placée à la Kâabah par Amr fils de Lohay quand il devint intendant du temple, au temps où Sapor I^er^ régnait sur les Perses (Aboulféda, Hist. antéislam. p. 136 de la traduction de Fleischer), c'est à dire vers 237 ou 238 de notre ère (Caussin de Perceval, t. I, p. 227). Ils ajoutent que cette image avait été apportée par lui d'un voyage dans une contrée plus civilisée que n'était alors le Hedjâz, soit de Hîth sur l'Euphrate (Azraqî, p. ٣٩ et ٥٨), soit, d'après la version la plus généralement adoptée, de la ville de Maâb dans le pays de Balqâ (Aboulféda, Hist. antéislam. p. 136 de la traduction de Fleischer; Ibn-Hischâm, p. ٥١ de l'édition de Wüstenfeld); c'est à dire d'Aréopolis, l'ancienne Ar-Moab. Ce récit ne me semble pas aussi fabuleux que l'ont pensé M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 28 et suiv.) et

M. Dozy (Die Israëliten zu Mekka, p. 78). Sans doute on attribue à Âmr fils de Dohay l'érection de toutes les idoles de la Mecque et de ses environs, qui certainement n'a pas pu être l'œuvre d'un seul homme ; sans doute la tradition personnifie sous son nom toutes les institutions religieuses qui réglèrent le pèlerinage et le culte pendant l'époque de la domination des Khozâah (Caussin de Perceval, t. I, p. 225-228), et Âmr fils de Dohay est devenu pour Mahomet (qui dit l'avoir vu en enfer : Ibn-Khallikân, n° 557) et pour les traditeurs, dans leurs vues systématiques, une sorte de bouc émissaire, qui porte toute la responsabilité du caractère idolâtrique de l'ancienne religion de la Mecque et qui est censé avoir corrompu le culte de ce sanctuaire, resté pur jusque là comme il avait été institué par Abraham et par Ismaël. Mais cette légende, me paraît-il, n'a pu s'établir qu'à la faveur d'un souvenir antérieur qui rapportait à Âmr un fait important de l'histoire de la Kâabah, tel que l'introduction de la première idole anthropomorphique que l'on eut vue encore dans le sanctuaire. Or, je remarque qu'aucun des dires relatifs à des idoles élevées par ce personnage n'offre la précision et le caractère éminemment vraisemblable de ce qui a trait à la statue de Hobal. Les Arabes du Hedjâz, au III^e^ siècle de notre ère, étaient encore très barbares et surtout n'étaient pas grands clercs en fait de sculpture. Leur idolâtrie ne s'élevait pas au-dessus d'un grossier fétichisme ; en guise de simulacres divins ils adoraient des pierres équarries, à la fois par suite d'une notion symbolique, comme je crois l'avoir montré dans cette lettre, et parce qu'ils ne savaient pas faire de statues. Leurs premières idoles, au sens étroit du mot, les rares statues en forme humaine qu'ils placèrent vers cette époque dans quelques-uns de leurs temples étaient des œuvres étrangères, qu'ils allaient demander aux contrées où d'autres Arabes menaient une vie sédentaire et connaissaient les arts de la civilisation. Et les comparaisons des poètes antéislamiques qui n'ont pas de terme plus haut pour vanter la beauté féminine que de la rapprocher du visage d'une idole (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 505, et la note de M. Fleischer), ainsi que le proverbe « encore plus beau qu'une idole » (Freytag, Arab. proverb. t. I, p. 408, prov. 195), montrent le degré d'admiration que ces produits de mains moins barbares excitaient chez les tribus qui en faisaient l'objet de leur culte, sans être elles-mêmes capables de les imiter. Rien n'est donc plus naturel et plus conforme à la réalité des choses que le récit qui montre Âmr fils de Dohay

admirent les statues qu'il voit dans les temples d'une de ces provinces attenantes à la Syrie où la population d'origine arabe avait, nous le savons aujourd'hui d'une manière positive, des édifices sacrés à la romaine et des artistes indigènes, et commandant à ces artistes, pour la rapporter dans son propre pays et l'installer dans la Kâ'bah, une statue pareille représentant son dieu Hobal.

Mais si je crois en conséquence à l'authenticité de la tradition qui fait élever par Âmr fils de Lohay la première statue que l'on ait placée à la Kâabah, la statue de Hobal, je ne saurais la considérer avec les écrivains musulmans comme ayant introduit le culte de ce dieu, qu'il aurait emprunté aux pays voisins de la Syrie. Des faits précis montrent en effet que Hobal était adoré bien avant lui à la Mecque. Le nom propre هُبَل, certainement emprunté au culte du dieu, se retrouve chez les Benou-Kelb (Tabrîzî, f. 14v; voy. Euch, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 209), tribu issue de la race de Qodhâ'ah qui dominait à la Mecque et avait l'intendance du temple avant les Khozâah. De Marâçid (t. III, p. 1°0, ed. Juynboll) parle aussi de la dévotion que portait à Hobal le qodhaïte Khozaymah, qui vivait un siècle avant Âmr fils de Lohay. D'ailleurs l'importante découverte (déjà signalée plus haut) de M. Joseph Halévy, qui a reconnu le nom de Hobal, sous la forme impossible à contester חבלם dans l'inscription himyarithique n°9 de Fresnel, établit désormais que ce dieu, dont nous n'apercevons aucune trace dans les textes épigraphiques de la Nabatène et dans tout ce qui se rapporte aux Arabes de Syrie,(1) n'avait pas en effet la patrie d'origine dans le nord de l'Arabie. Le berceau de son culte

---

(1) On pourrait cependant au premier abord se demander si le dieu Obodas qu'Eusèbe (De laud. Constantin. 13) et Tertullien (Ad nat. II, 7) donnent avec Dusarès comme le plus grand personnage du panthéon des Arabes voisins de la Syrie ne serait pas le même que Hobal, par suite d'une faute des copistes du texte grec d'Uranius auquel ce renseignement a été emprunté, OBOΔAC pour OBOΛAC. Mais Étienne de Byzance (v° Ὀβοδα), toujours d'après Uranius, rapproche le nom de ce dieu Ὀβόδης ou Ὀβόδης de celui du roi nabatéen Obodas, c'est à dire עבדת. Ce rapprochement révèle le véritable orthographe de ce nom divin, ce nom se rattachait certainement au sens spécial de la racine עבד dans les idiomes araméens

était en effet le Yémen et c'est du sud qu'il avait été apporté à la Mecque, soit par les Djorhom, soit par les Qodhaïtes, également yamanites d'origine. Mais en même temps, s'il était antérieurement connu et adoré, il est certain que l'érection de sa statue par Âmr augmenta beaucoup l'importance de son culte sous les Khozâah, qui venaient eux-mêmes du Yémen, et qu'il devint pour eux le dieu spécial de la tribu. C'est pour cela qu'on pouvait, comme je l'ai montré tout à l'heure, caractériser son image comme « l'idole des Khozâah. »

Il est probable qu'avant Âmr fils de Lohay le dieu Hobal, s'il n'avait pas encore de statue, était honoré, comme la plupart des divinités arabes jusqu'alors, sous la figure d'une pierre dressée. Peut-être, de même qu'il fut plus tard représenté par la plus grande des figures du faîte du temple, était-il symbolisé par la principale des pierres servant à la fois de simulacres des dieux et d'autels pour égorger les victimes, انصاب (voy. ce que j'en ai dit au commencement de cette lettre), dont l'auteur du Qâmoûs reconnaît que la Kâabah était primitivement entourée, et sur lesquelles, dit-il, on sacrifiait « à d'autres qu'au Dieu très-haut » (voy. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 102)(1). Deux de ces pierres dont la vénération était bien loin d'approcher de celle de la « pierre noire, » mais qui cependant avaient encore un caractère sacré, paraissent subsister aujourd'hui. La première est celle qui se trouve encastrée sur la face

---

et aurait caractérisé un dieu créateur, un dieu démiurge, Obódas étant à comparer au terme עבוד qui signifie « le Créateur » dans la version samaritaine de la Bible. Nous ne pouvons, du reste, proposer que des conjectures au sujet du dieu Obodas, tout en reconnaissant que cette lecture est la vraie, car on n'a pas encore trouvé la forme originale de son nom dans les inscriptions nabatéennes. Il se pourrait donc qu'il fallut y chercher l'arabe ابد, ce qui en ferait un synonyme exact de l'appellation du dieu ودّ, sur lequel j'aurai à revenir un peu plus loin.

(1) Il est cependant probable que le Qâmoûs ne rapporte pas une tradition complétement exacte quand il parle de sacrifices qui se seraient faits sur les pierres sacrées entourant la Kâabah. Nous verrons en effet plus loin qu'il semble résulter d'in-

sud-est de la Kâabah, qu'on appelle El-Moustadjab et que les pèlerins touchent de la main droite, en la baisant quelquefois, quand ils font les tawâf (Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 183 de la traduction française; Burton, Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 162 et suiv.). La seconde est le Maqâm-Ibrahim, la relique la plus vénérée après la « pierre noire, » constamment cachée sous des tapis qui n'ont permis à aucun des deux hadjis européens de notre siècle de l'examiner (Burckhardt, t. I, p. 195 et suiv.; Burton, t. III, p. 175 et suiv.). D'après les précieux renseignements empruntés par M. Dozy (Die Israëliten zu Mekka, p. 158 et suiv.) aux manuscrits de Fakihî, cette pierre serait couverte d'inscriptions, et le fragment que le savant professeur de Leyde en a publié d'après l'écrivain arabe ne permet pas, quoique très mal copié, d'y méconnaître l'écriture himyaritique, ainsi que l'a constaté Oliander dès 1856[1] des pierres-idoles de Salkhat et de Oumm-el-djemal, découvertes et publiées par M. de Vogüé, portent également des inscriptions dédicatoires. Aussi je crois qu'il faut reconnaître dans le Maqâm-Ibrahim un ancien [illegible] remontant au temps où l'intendance de la Kâabah appartenait encore à des tribus d'origine yamanite, qui avaient conservé l'usage de l'écriture de leur terre natale.

En nous révélant l'orthographe originaire יהוה, la découverte du nom de Hobal dans les inscriptions himyaritiques par M. Halévy met fin à toutes les incertitudes sur l'étymologie de ce nom. Beecke (Spec. hist. Arab. p. 98) et M. Dozy (Die Israëliten zu Mekka, p. 75 et suiv.) y voyaient la forme purement hébraïque יהוה, « le Seigneur, » avec l'article, et cette restitution

---

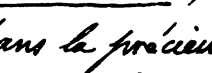
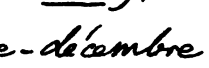
dieux très-puritains que les sacrifices sanglants n'étaient point admis dans l'enceinte même qui environnait le temple, et qu'on immolait les victimes sur les pierres sacrées des deux collines de Safah et de Marwah.

[1] L'explication que M. Dozy a tenté de donner de ce fragment d'inscription, et dans laquelle il trouve une preuve de son système des Siméonites, est toute de fantaisie. Pour y parvenir il est obligé d'admettre un mélange de lettres empruntées à des alphabets absolument différents comme patrie et comme époque, ce que je considère comme opposé à la saine critique en matière de paléographie.

devenait l'un des pivots du système du professeur Hollandais. Movers (Die Phœ-nizier, t. I, p. 263), d'accord avec les lexicographes arabes, rapprochait ce nom des mots هبل, crassus, annosus, هبل, vir magnus aut procerus, enfin Fresnel (Journal asiatique, septembre 1838, p. 227) en cherchait l'origine dans le mot hébreu הבל pris au sens de « nuage, incertitude, » et appliqué ainsi à un dieu du destin. Toutes ces conjectures doivent être abandonnées maintenant que nous savons positivement que هبل est une forme déjà corrompue et que la vraie leçon primitive et étymologique est حبل. Cette forme une fois rétablie, si l'on étudie les diverses significations de la racine חבל dans les langues sémitiques, on arrive rapidement à se convaincre que Hobal est caractérisé par son nom comme un dieu du « sort, » ou plutôt un « dieu-Sort. » C'est ce qu'avait déjà reconnu Fresnel, bien que manquant des éléments nécessaires pour en fixer la véritable étymologie.

En effet c'est avec ce rôle de dieu du sort que Hobal se présente avant tout dans le culte de la Mecque. C'est pour cela que la statue, comme nous venons de le voir, tenait à la main les flèches mantiques. Ces flèches, sans pointes et sans plumes, étaient conservées dans la Kâabah sous la garde d'un ministre spécial, et c'est aux pieds de la statue de Hobal qu'on les mêlait dans un sac et qu'on en faisait le tirage, après avoir adressé au dieu cette prière : « O « divinité ! le désir de savoir telle ou telle chose nous amène devant toi. Fais-nous « connaître la vérité » (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 261, 265 et suiv.). Pococke (Spec. hist. Arab. p. 318) a déjà fait remarquer que la ~~bélomancie~~ arabe est un usage d'origine chaldéenne, auquel il est fait allusion d'une manière formelle dans les prophéties d'Ézéchiel (XXI, 26) : « le roi de Babylone « s'est arrêté sur le carrefour, à la tête des deux routes, pour consulter le sort « de la divination il a mêlé les flèches (לְקֹסֵם קָסָם קִלְקֵל בַּחִצִּים « בְּתָרָפִים), il a interrogé les idoles. » S^t Jérôme, commentant ce passage, dit : Stabit in ipso compito, et ritu gentis suæ oraculum consulet, ut misceat sagittas in pharetram et commisceat eas inscriptas, sive signatas nominibus singulorum, et videbat cujus sagitta egeat, et quam prius civitatem debeat expugnare. Et en effet les cylindres babyloniens et assyriens nous montrent à plusieurs reprises ces flèches du sort, presque toujours au nombre de huit et figurées très exactement comme les auteurs musulmans les décrivent chez les Arabes payens, nous montrent

dis-je, ces flèches tenues à la main de Mardouk (Lajard, Culte de Mithra, pl. XXXII, n° 2; pl. LIV A, n° 5) et de Istar (Lajard, Culte de Mithra, pl. XXXVII, n° 1: la déesse y est figurée en compagnie de la triade de Anu, Bel et Rimmon), les divinités des planètes Jupiter et Vénus, c'est-à-dire des deux corps sidéraux que les astrologues arabes appellent encore Grande et Petite Fortune (Gesenius, Commentar über den Jesaia, t. II, p. 337), notion déjà signalée par Apulée, Jovis (stellae) benefica, Veneris voluptifica (Apul. Florid. p. 348, ed. Elmenh.).

Le couple de Hobal, dieu-Sort, et de Allât ou la planète Vénus, personnifiée par la « pierre noire, » couple fondamental de la religion antique de la Kâabah, correspond donc exactement au couple de מנו et de גד adoré par les Israélites infidèles (Is. LXV, 11). En effet, dans ce dernier, גד, que les Sabéens de Harrân connaissaient encore (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 226) et dont le Talmud de Jérusalem mentionne les lechisternes (Nedarim, fol. 56 a; Synhedrin, fol. 20 a), est certainement une divinité féminine, la Fortune que Pausanias (VI, 2, 4) dit avoir été adorée par les Syriens des bords de l'Euphrate, c'est-à-dire la Vénus asiatique, עשתרת ou עשתר, qui à l'époque grecque s'identifiait complétement dans toute la région syro-phénicienne à la Fortune (Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, p. 76 et suiv.; 84 et suiv.), principalement à une Tychè Poliade (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 208 et suiv.); la qualification de Gad s'applique d'ailleurs d'une façon particulière à la planète Vénus (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 30 et 226), l'astre du bonheur par excellence (Selden, De diis Syris, Syntagm. I, p. 2 et suiv.; Von Hammer, Fund.-graben des Orients, t. I, p. 9; Gesenius, Commentar über den Jesaia, t. II, p. 337). Dans la précieuse énumération assyrienne des sept sphères (), si bien interprétée par M. Oppert (Journal asiatique, octobre-novembre-décembre 1871, p. 468), cette planète est appelée  kakkab išlie, « l'étoile du bonheur » (W. A. I. III, 57, 6, l. 51); voy. encore un autre exemple du mot išli, שלי, avec ce sens, dans l'inscription de Borsippa (col. 3, l. 23: W. A. I. I, 51, 1). Quant à מנו, c'est le dieu chaldéo-assyrien du sort, Manu, (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 126), le מנו des Nabatéens (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.

t. XIV, p. 396), qui dans le Hedjâz, comme je l'ai fait remarquer un peu plus haut, se transforme en une divinité féminine, Allât.

Mais dans les conceptions essentiellement astrolâtriques des religions euphratico-syriennes, dont le caractère sabéiste se prononçait encore davantage et devenait presque exclusif là où il n'y avait pas raffinement de la pensée religieuse et où l'ignorance générale ne permettait pas de développement philosophique, comme chez les Arabes — dans ces conceptions astrolâtriques, le rôle de divinité du sort était intimement lié à une nature sidérale attachée au personnage divin. C'étaient les astres que l'on considérait comme exerçant une influence décisive sur toutes les choses de ce monde, et c'étaient les dieux qui y présidaient à qui appartenait à la fois de diriger les destinées et d'en être les interprètes. Si la Vénus asiatique s'identifie à la Fortune, c'est comme déesse planétaire; et Marduk, que nous avons vu tenir également les flèches du sort, est aussi le dieu d'une planète. Tout nous induit par conséquent à attribuer un caractère sidéral analogue à Hobal, le dieu du Sort du culte de la Kâabah. Mais en même temps il faut se défier de la tendance qui conduirait d'abord à en faire un dieu planétaire, soit celui de Jupiter, soit celui de Saturne, comme dans le passage de Schahrestânî que j'ai cité plus haut. J'ai montré en effet à la fin de ma lettre précédente, d'après les textes les plus positifs, que les Arabes, s'éloignant en cela des Chaldéens et des Syriens, s'occupaient beaucoup moins des planètes que des étoiles fixes et n'adoraient guère dans la première catégorie que Vénus (1). Ce sont les étoiles fixes qu'ils observaient; ce sont elles auxquelles ils attribuaient l'influence prépondérante dans la nature, et par suite ce sont principalement elles qu'ils honoraient

---

(1) Il faut pourtant faire une exception pour Jupiter, que les tribus de Lakhm et de Djodhâm adoraient sous son nom habituel de المشترى (Abou-l-faradj, Histor. dynast. p. 20, et dans Pococke, Spec. hist. Arab. p. 4). M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 11 et suiv.) a cru aussi pouvoir établir que c'est le dieu de cette planète que les Benou-Malik et les Benou-Malkan, de la race de Kinânah, adoraient sous le nom de سعد. Son idole était une pierre qui se voyait à Djeddah. J'espérai de démontrer plus loin que cette pierre existe encore aujourd'hui

d'un culte divin. Et en effet je crois pouvoir établir par des preuves décisives que Hobal n'était pas le maître d'une planète déterminée, mais un dieu uranique et cosmique, personnifiant le ciel dans son ensemble[1].

Les Arabes antéislamiques, dit Abou-l-Faradj (cf. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 6), « connaissaient les levers et les couchers des étoiles, et les « oppositions qui font que l'une se lève quand l'autre se couche, ainsi que leur « puissance de produire la pluie. » Cette étude était celle qu'on désignait sous le nom de علم الأنواء, et tous les témoignages sont d'accord pour montrer que les anciens Arabes attribuaient spécialement la venue des pluies, indispensables à la végétation tout leur ciel, à l'action des étoiles fixes et en particulier de celles des 28 mansions lunaires (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 168-170; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 352). Or, la légende de Amr fils de Lohay raconte que lorsqu'il se procura l'idole de Hobal dans le pays de Balqâ les gens de la contrée lui dirent de cette image et d'autres analogues : « Ce sont des seigneurs faits à « l'imitation des corps célestes, كواكب (voy. Iamblich. De myster. Aegypt. III, 30) « et des figures humaines. Nous les implorons dans la sécheresse et ils nous envoient

---

et que les légendes qui s'y attachent sont de nature à la rapporter plutôt à la planète Vénus. En tous cas l'idole de Jeux est un exemple de plus du rapport étroit qui existait en Arabie, comme dans tous les autres pays sémitiques, entre l'adoration des pierres et le culte des divinités sidérales.

[1] Du moment que l'on attribue au rôle aussi élevé au personnage de Hobal, ce que démontreront, je crois, les rapprochements qui vont suivre, il est difficile de ne pas comparer la conception de ce dieu du ciel et du temps, qui tient à la main les flèches avec lesquels on tire au sort, avec le passage où Héraclite, disciple en tant de choses des vieilles philosophies religieuses de l'Orient, représentait la puissance suprême de l'univers sous les traits d'un enfant jouant aux dés (Origen. seu Hippolyt. Philosophumen. IX, 9, p. 281, ed. Miller; cf. Procl. In Tim. p. 101; Clem. Alex. Paedagog. I, 5, p. 111, ed. Potter). Sur l'idée mère de cette conception, voy. Ch. Lenormant, Nouv. ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 239; et Mémoire sur les peintures que Polygnote avait exécutées dans le Lesché de Delphes, p. 121.

« la pluie » (Schahrestâni, f. ٢٩٠ de l'édition de Cureton ; t. II, f. 335 de la traduction de Ch. Haarbrücker. — Aboulféda, Histor. antéislam. f. 186 de la traduction de Fleischer). Movers (Die Phœnizier, t. I, f. 648) a reconnu avec toute raison que ce récit contenait une indication précieuse sur l'un des rôles principaux attribués à Hobal et qu'il le caractérisait comme un dieu uranique[1]. Jérémie (XIV, 22) parle des idoles auxquelles on attribuait la puissance de faire pleuvoir. Mais le récit sur la statue de Hobal est surtout à comparer à ce que dit du fameux dieu de Gaza, Marnas, מרנא, « notre seigneur » (Sur ce dieu voy. encore : Marin. Vit. Procl. 19 ; Lamprid. Alex. Sev. 17 ; Steph. Byz. v° Ταῖβα ; S. Epiphan. Adv. hæres. f. 518 ; S. Hieronym. Comment. in Jes. XVII, Opp. omn. t. III, f. 175 ; Vit. Hilarion. Opp. t. IV, part. II, f. 78 et 80 ; Epist. ad Laetam, Opp. t. IV, part. II, f. 591 ; Eckhel, Doctr. num. vet. t. III, f. 449), le diacre Marc, dans la vie de St Porphyre, évêque de Gaza (Bolland. Act. Sanctor. Februar. t. III, f. 648) : Accidit autem, at illo anno esset siccitas et defectus pluviae. Cives vero omnes id adscribebant ingressui Beati Porphyrii, dicentes : Nobis responsum dedit Marna, fore ut Por-

---

(1) C'est aussi certainement comme productrice des pluies (voy. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, f. 10) que la tribu de Tasm adorait l'étoile الدبران (Aboulfaradj, dans Pococke, Spec. hist. Arab. f. 4).

(2) Cette vie, écrite par le compagnon même de St Porphyre, est infiniment précieuse pour la connaissance des cultes payens de la côte des Philistins, et les archéologues n'en ont pas fait suffisamment usage. Ainsi j'y trouve le meilleur commentaire du curieux bas-relief d'Ascalon que vous avez publié (Musée Napoléon III, pl. XXXII), bas-relief qui représente la Vénus asiatique debout, de face, entre deux femmes nues ailées, et dont le style paraît descendre jusqu'au IVe siècle de notre ère, à l'époque même où le saint acheva de déraciner le paganisme dans cette région : Postquam autem fuimus ingressi civitatem, in loco qui vocatur Tetramphodi, id est quadriviorum, stabat statua marmorea, et dicebant eam esse Veneris, erat autem supra aram marmoream ; statuae vero effigies erat nudae mulieris, quae habebat aperta tota sua pudenda. Statuam autem in honore habebant omnes cives, maxime vero mulieres, lucernas accendentes et thure suffientes. Dicebant

-phyrius esset auctor malorum civitati. Cum autem pergeret Deus non pluere primo mense qui ab eis vocatur Dios, deinde etiam secundo qui dicitur Gyllaeus omnes affligebantur. Congregati autem idololatrae in Marnaeo, multa sacrificia et multas preces faciebant ea de causa. Dicebant enim Marnam esse dominum imbrium: Marnam vero dicunt esse Jovem. Cum autem perseverarent septem dies, hymnos dicentes, et egredientes extra civitatem in locum qui vocatur orationis, animum desponderent, reversi sunt ad sua opera, nulla re effecta. Or les Grecs ont constamment proclamé l'identité du Marna de Gaza et du Zeus Crétois, c'est à dire du Zeus resté le plus exactement conforme à son type primitif de dieu-Ciel (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 52-64), au type du Dyâus védique (A. Weber, Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte, p. 35; Max Müller, Leçons sur la science du langage, p. 12 de la traduction Harris et Perrot), comme le prouve son surnom d'Astérios (Apollodor. III, 1, 3; Pausan. II, 31, 1; Lycophr. Alexandr. v. 1301; Tzetz. Antehomer. v. 99-101; Chiliad. I, v. 473). Du reste, le caractère cosmique et essentiellement uranique de Marna ressort nettement, comme l'a vu Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 663), de sa position à la tête d'une ogdoade de divinités, qui en fait le correspondant exact de Eschmoun phénicien: Erant autem in civitate simulacrorum publica templa octo: nempe Solis et Veneris et Apollinis et Proserpinae et Hecates, et quod dicebatur Hœrion seu sacerdotum, et Fortunae civitatis, quod vocabant Eycheon, et Marnion, quod dicebant esse Cretigenae (je corrige ainsi au lieu de la leçon Critae generis du texte des Bollandistes) Jovis: quod existimabant esse gloriosius omnibus templis quae sunt ubique (Marc. Diacon. Vit. S. Porphyr. Gaz. 9; Act. Sanctor. Februar. t. III, p. 655). Il est également indiqué par la forme ronde de son temple, forme symbolique donnée chez les payens de Harrân au temple de la Cause première et au temple de l'Ordonnance du monde, κόσμος (Dimeschqî, dans Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 381 et 382): Erat enim (templum) formae rotundae, circumdatum duabus porticibus, se invicem interius subeuntibus (Marc.

---

enim eam in somniis respondere iis, quae volunt inire matrimonium (Vit. S. Porphyr. Gaz. 8; Act. Sanctor. Februar. t. III, p. 655).

Diacon. Vit. S. Porphyr. Gaz. 10; Act. Sanctor. Februar. t. III, p. 657). On appelait aussi ce dieu Ἄδδος ou Ζεὺς Ἀδδήμιος (Etymol. Magn. v° Ἀδδήμιος), ce qui répond à une forme originale חלד ou בעל-חלדים (voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 262; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 257); חלד, qui signifie vita, aevum, signifie aussi mundus (Gesenius, Thesaur. s. h. v.).

Ce qui caractérise encore mieux le personnage de Hobal comme dieu uranique et cosmique, ce sont les 360 idoles qui entouraient sa statue, plus grande que toutes les autres, au-dessus du couronnement des murs de la Kâabah (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 100; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 270; t. III, p. 231; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 493). Elles correspondaient, non pas comme on le dit d'ordinaire aux jours de l'année, puisque l'année lunaire des Arabes n'en comptait que 354, mais aux 360 degrés du cercle que parcourt la marche solaire, aux degrés du zodiaque, personnifiés ailleurs, par exemple en Chaldée (Diod. Sic. II, 30; voy. Guigniaut, Religions de l'antiquité, t. II, p. 899 et suiv.; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 130), par les trente-six décans. Ce n'est pas non plus, comme l'a très justement remarqué Movers, une circonstance indifférente que le nombre des flèches mantiques que ce dieu tenait à la main. En effet, tandis que le nombre de ces sorte variait dans les tirages qu'on faisait pour les consulter, tandis que les monuments babyloniens nous ont montré huit flèches à la main d'Istar ou de Mardouk, le Hobal de la Kâabah en tenait sept, nombre des jours de la semaine et des corps sidéraux d'après lesquels ils étaient dénommés. Hobal est donc un dieu κόσμος et χρόνος en même temps, comme les religions syro-phéniciennes en concevaient le personnage, et c'est pour cela que Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 263) l'a heureusement rapproché du dieu עד, saeculum, adoré de la tribu des Benou-Bakr-ibn-Wâil (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 102; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 499), que nous retrouvons sous le nom de עדי dans les inscriptions sinaïtiques (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 464) et sous celui de עד chez les Sabiens de Harrân (Maqrîzî, dans Chwolsohn, Die Sabier und der Sabismus, t. II, p. 608). Ce dieu est exactement synonyme du dieu phénicien que la version de Sancho-

-niathon par Philon de Byblos (fr. 14, ed. Orelli) appelle Αἰών. « Tout Commentateur de voir dans Αἰών, dit M. Renan (Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 257), la traduction grecque du mot עולם, qui se trouve, sous la forme phénicienne Οὐλωμός, dans la cosmogonie de Mochus (cf. Damasc. De princip. p. 385, ed. Kopp; voy. Bunsen, Ægyptens Stelle, t. V, p. 273 et suiv.). Le mot עולם paraît avoir vraiment appartenu à l'ancienne théologie des Sémites. De la signification primitive d'« éternité, » il passa à celle de « monde, » puis à celle de « création, ordre de créatures, » qu'il a dans le passage de l'Épître aux Hébreux (I, 2) δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας. Les Eons des Gnostiques et les Alamin, qui jouent un si grand rôle dans le Coran, doivent être rattachés aux mêmes idées : M. de Sacy (Journal asiatique, septembre 1829, p. 161 et suiv.; Garcin de Tasy, de la poésie philosophique et religieuse chez les Persans, p. 19) a démontré qu'il faut traduire ce dernier mot, non par « mondes, » mais par « catégories d'êtres. » Mon père, vous vous en souvenez, a reconnu (Revue numismatique, 1842, p. 90 et suiv.), sur la monnaie d'or d'Albin à la légende SAECVLO FRVGIFERO, la représentation toute asiatique de עולם comme dieu principal de la ville d'Hadrumète, où était né ce prétendant à l'Empire; et son explication est confirmée par les monnaies d'Hadrumète même (Pellerin, Recueil de médailles de peuples et de villes, t. III, pl. LXXXVIII, n° 1; Eckhel, Doctr. num. vet. t. IV, p. 134; Mionnet, Description de médailles antiques, t. VI, p. 579, n° 8).[1] Dans ce cas עולם est pris comme un dieu de l'ordre le plus élevé, une des premières

---

[1] la figure d'un dieu barbu, coiffé de la tiare et tenant le sceptre, assis sur un trône que supportent deux sphinx ailés, exactement semblable à celle de עולם sur l'aureus d'Albin et sur les monnaies d'Hadrumète, se présente à plusieurs reprises gravée sous le plat des scarabées et scarabéoïdes en pierre dure de travail phénicien. J'en citerai comme exemples deux pierres sans inscriptions, l'une provenant de la Phénicie même (Layard, Culte de Mithra, pl. LXVIII, n° 24), l'autre de Tharros en Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. A, n° 29, dans le tome XIV de la 2e série des Mémoires de l'Académie de Turin), et le sceau trouvé en Syrie qui porte le nom propre גדעשר (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 101; A. Levy, Siegel und Gemmen, pl. II, n° 9).

puissances cosmiques, comme le Αἰὼν de Mochus, l'Αἰὼν dont le théâtre était à Alexandrie et a été décrite par Damascius en termes plus orthodoxiques que précis (cf. Phot. Bibliothl. p. 343, ed. Bekker, Suid. v^is Μοχος et Διογένων), l'Αἰὼν κοσμικὸς que le même Damascius comparait au Phanès orphique (cf. Bentley, Epist. ad Mill. p. 4), enfin l'Αἰὼν Βαθὺς de Valentin, identique à l'abîme, Βυθὸς, au premier principe, προάρχη, au premier générateur, προπάτωρ (Iren. Adv. haeres. I, 112; Tertullian. Adv. Valentin. 7 et 8).

Suivant l'ingénieuse observation de M. Renan, le mot חלד, que nous venons de voir en rapport avec le Marna de Gaza chez lequel nous retrouvons une partie des attributions de Hobal, est le synonyme de עולם et présente avec la même signification originaire les mêmes développements de sens.

De ces rapprochements il me paraît découler clairement que les noms divins :

1° עולם, Αἰὼν, Αἰὼν et Saeculum,
2° Ἄλδος (חלד) et Ζεὺς Ἀλδήμιος (בעל-חלדים),
3° עדו, عاد et عوض,

Il est probable que ce type de représentations, assez peu caractérisé d'une manière spéciale, pouvait correspondre suivant les cultes locaux, à des dieux de noms différents. On peut supposer que pour le Héthéen ou le Giblite גדש elle figurait sur son cachet le dieu שד d'où il tirait son nom. En même temps, le vieux dieu national de la Sardaigne, אב שרדן, traduit par les Romains Sardus pater (Eckhel, Doctr. num. vet. t. I, p. 270) et par les Grecs Σαρδοπάτωρ (Phot. III, 3, 2) ou Σάρδος (Pausan. X, 17, 2) paraît avoir été représenté de même dans l'image, accompagnée de son nom en caractères phéniciens archaïques, que l'on a découverte au XV^e siècle et qu'on ne connaît que par un mauvais dessin de cette époque (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. III, n° 3). M. Renan a trouvé à Oumm-el-Awamid les débris d'un trône supporté par deux sphinx ailés comme celui des figures divines dont je parle (Mission de Phénicie, pl. LIII).

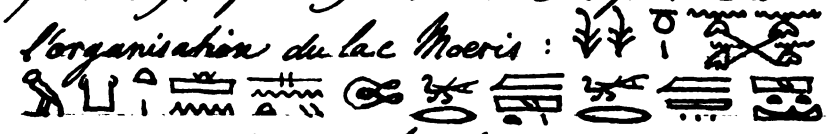
4° Μέρυς (מרנא),
5° חבל et הבל,

ne sont que des appellations variant suivant les localités, et en partie synonymes, qui toutes désignent la même conception mythologique, qui joue un rôle fondamental dans les religions euphratico-syriennes ou sémitiques, celle du dieu qui est à la fois κόσμος, οὐρανὸς et χρόνος. Et cette conception est au fond la même que celle du 𐤀𐤍𐤔 phénicien et celle du 𒀭𒀭 — phonétiquement 𒀭𒉿 ou 𒀭𒉿𒆳 — Anuv, Anu, chaldéo-assyrien (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 66).

Du reste, la notion qui faisait placer les flèches du sort au nombre de sept dans la main du Hobal de la Kaabah, est la même que celle qui a inspiré le mythe des Cabires planétaires de la Phénicie (voy. Guigniaut, Religions de l'antiquité, t. II, 3e part. p. 1096; Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 652), qui sont au nombre de sept, avec un huitième, 𐤀𐤍𐤔 (Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 527 et 529), distingué des autres et considéré comme supérieur (Sanchoniath. p. 38, ed. Orelli; Damasc. De princip. p. 352, ed. Kopp), car il personnifiait le monde formé par les sept premiers ou composé de leur réunion (Xenocrat. ap. Clem. Alex. Protrept. V, p. 66, ed. Potter; Cicer. De nat. deor. I, 13). J'en ai trouvé le pendant en reconstituant, d'une manière que je crois au moins très probable, le mythe babylonien d'Anu et des sept Cabires de la Pyramide de Borsippa (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 381-390), représenté sur un cylindre (Lajard, Culte de Mithra, pl. XXVII, n° 5). Dans la religion du Yémen nous retrouvons encore la même notion sous la forme du groupe du dieu lumineux يغوث avec ses sept compagnons (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 96). A Thèbes de Béotie, la colonie phénicienne des Cadméens (voy. ma dissertation sur La légende de Cadmus et les établissements phéniciens en Grèce, Paris, 1867) établit le culte d'Apollon Ismémius (Pausan. IX, 10, 2 et 5; Pindar. Fragm. 8, ed. Boeckh), dont le nom se répète sous un grand nombre de formes dans les traditions béotiennes, dans celui du

---

Sur un scarabée provenant de la Phénicie, le dieu assis sur ce trône symbolique a une tête de taureau (Lajard, Culte de Mithra, pl. LXVIII, n° 25).

fleuve Isménus, fils d'Asopus et de Métope (Apollodor. III, 12, 7; Diod. Sic. IV, 72), dans celui du héros Ismenius fils d'Apollon et de Mélia — Mélia est dans Pindare (Pyth. XI, v. 6-1) le lieu où était situé le temple d'Apollon Isménien — auquel, d'après certaines traditions, le fleuve primitivement nommé Ladon devait son appellation d'Ismenus (Pausan. IX, 10, 5), dans celui de la nymphe Ismène ou Ismenis, dite tantôt fille d'Asopus et de Métope (Apollodor. II, 1, 3), tantôt fille de l'Ismenus (Ovid. Metam. III, v. 169), dont le nom, dis-je, se reproduit sous toutes ces formes diverses et rappelle d'une manière frap-pante celui du ישוע chananéen (voy. Ch. Lenormant et De Witte, Élite des monuments céramographiques, t. II, p. 111 et 317). Or, ce rapprochement onomastique, qui malgré ce qu'il a de propre à séduire serait à lui seul in-suffisant, prend une très grande valeur quand on le rattache au fait, déjà signalé par Ottfried Müller (Orchomenos und die Minyer, p. 220; Die Dorier, t. I, p. 235), du rôle que jouaient dans les fêtes de l'Apollon Isménien les symboles astronomiques et planétaires qui établissent son rapport étroit avec le dieu de la Phénicie, et surtout à l'importance du nombre huit dans le culte de l'Apollon des Thébains, comme au renouvellement octaétérique de toutes les choses sacrées. C'est toujours la donnée de l'ogdoade cosmique, que les Pythagoriciens n'adoptèrent pas dans leurs spéculations sur les nombres, mais qui existait également en Égypte. En effet nous y voyons Thoth appelé à chaque instant dans le Rituel funéraire neb Sesun, « seigneur de la ville des Huit, » c'est à dire d'Hermopolis Magna, que les Arabes, tra-duisant le nom égyptien, ont appelé اشمون ou اشمونين. Et « les Huit, » sont des dieux élémentaires et cosmiques, dont Thoth est le principal, qui organisent avec lui le monde et règlent les forces de la nature (Jacques de Rouge, Revue archéologique, nouv. sér. t. XXIII, p. 66). Aussi prennent-ils part à toutes les entreprises qui devront changer la face de la nature, et c'est de cette façon qu'un texte précieux les montre auprès de la vache Mehour, l'assistant dans l'organisation du lac Moeris :  sesennu neteru hemse fu-afte en afte em fu-f em usex-f em Ka-t en senti uer em se uer em Ta-se, « les Huit dieux l'assistent quatre par quatre dans la longueur

« et dans la largeur, dans l'action de la grande fondation du grand lac dans « la contrée de Ta-še » (Mariette, Papyrus du Musée de Boulaq, pl. III).

Tout ce qui précède explique pourquoi la statue de Hobal le représentait comme un vieillard. En effet, par une notion de symbolisme bien naturelle, c'est toujours ainsi que l'on a conçu, quel que fût son nom local, la figure du dieu αἰών, à la fois χρόνος et κόσμος — vous me pardonnerez d'employer ces expressions grecques qui rendent bien mieux et plus nettement la conception de l'antique théologie euphratico-syrienne que les équivalents français dont il faudrait se servir, le dieu « siècle, » qui est à la fois « temps » et « monde. » Οἱ Φοίνικες συνάδουσι τὸν ἐγκόσμιον Δία Χρόνον ὑπονοοῦντες αἰῶνα τὸν τοῦ παντὸς πρεσβύτην (Procl. In Tim. IV, p. 251). Comme l'a remarqué sir Henry Rawlinson (dans le tome Ier de la traduction anglaise d'Hérodote par M. George Rawlinson, 2e édition, p. 486) une partie des épithètes les plus importantes du dieu chaldéo-assyrien Anu (W. A. I. II, 54, 4; III, 69, 1) se rapporte à cette donnée d'antiquité, de priorité sur tous les autres dieux; il est « l'ancien » par excellence, 𒀭𒀀𒁺 abâ, comme « le père des dieux. » En qualité d'être ophiomorphe (Inscription d'Eschmounazar, l. 17; Marin. Vit. Procl. 19 — sur le symbole du serpent, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 388), le אשמן phénicien s'identifie à Cadmus (voy. ma dissertation sur la Légende de Cadmus et les établissements phéniciens en Grèce, p. 6-9), dont le nom signifie « l'ancien, » קדמון (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 463)[1], et surtout « le vieux dragon, » ὁ ἀρχαῖος ὄφις, adoré en Phénicie (Nonn. Dionys.

---

(1) Dans une des cosmogonies phéniciennes que contiennent les fragments de Sanchoniathon (p. 14, ed. Orelli), Πρωτογόνος, c'est à dire קדמון, est le frère de Αἰών (c'est ici un personnage féminin, qui ne peut donc pas répondre comme le plus souvent à un original עולם, mais sans doute à חוה, le nom même de l'Eve biblique), issu du Chaos, Baau, בהו, et du vent d'Orient, Kolpiâ, qui joue ici le même rôle que le πνοὴ ἔρως βορεώδους du fragment cosmogonique précédent (p. 8, ed. Orelli) et le רוח אלהים du second verset de la Genèse. Ils sont donnés en même temps comme les ancêtres de la race des

II, v. 374; XLI, v. 352). Ceci doit être rapproché de l'expression de l'Apocalypse (XII, 9; XX, 2) « le serpent antique, » ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, pour désigner Satan, et

---

hommes et comme étant eux-mêmes des mortels, θνητοὺς ἀνθρώπους. D'eux naissent Γένος et Γενεά, qui ne sont certainement pas תולדת et מולדת, comme l'a supposé M. Renan (Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part., p. 260), mais קין et הבל, exactement comme dans le récit biblique. Ces noms des deux premiers fils d'Adam et d'Ève ne sont en effet que de très vieux mots du vocabulaire sémitique signifiant « fils, rejeton, » le second, comme l'a établi M. Oppert (Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 139) est l'assyrien 𒌉𒆠 ablu, הֵבֶל, « fils; » quant au premier il signifie créature, progéniture, ainsi que l'indiquent, du reste, les paroles placées par la Genèse (IV, 1) dans la bouche d'Ève après la naissance de ce fils : קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה; nous retrouvons le substantif קין avec cette acception que dans l'himyarétique (voy. un exemple dans l'inscription n° 56 de Frestel, traduite dans une des notes de ma lettre précédente). Γένος et Γενεά habitent la Phénicie et les premiers adorent Βεελσάμην, בעל־שמים (cf. Genes. IV, 26). D'eux naissent Φῶς, Πῦρ et Φλόξ, qui correspondent aux trois parties que les Juifs distinguaient dans la flamme, ἄνθραξ, φλόξ et αἴγλη (Philon. De mund. t. II, p. 504 et 516, ed. Mangey).

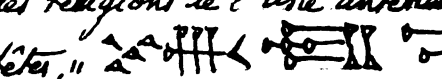
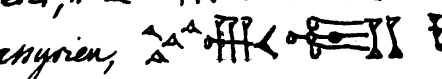
Ce récit, l'un de ceux où la cosmogonie phénicienne se rapproche le plus dans la forme de la cosmogonie de la Bible, présente le קדמון phénicien sous des traits pareils au אדם קדמון de la Kabbala (Knorr de Rosenroth, Kabbala denudata, t. I, p. 28), prototype de l'humanité et en même temps première émanation de la divinité, qui joue le rôle d'un véritable Logos (P. Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen aller religiösen Sekten der Juden, t. II, p. 61; Maury, Rev. archéol. t. VIII, p. 239). Les Ophites ou Naasséniens, dans les premiers siècles du christianisme, avaient adopté cette idée du אדם קדמון dans leur Ἀνθρωπος, sur lequel les Φιλοσοφούμενα, soit d'Origène, soit de St Hip-polyte, nous fournissent de si curieux renseignements (V, 6-9; p. 94-119, ed. Miller), et qu'ils appelaient ὁ ἄνω θεὸς ἄνθρωπος, traduction exacte du terme de la Kabbale אדם עלאה. A leur tour les Barbélonites, qui en étaient une

de la locution rabbinique équivalente הנחש הקדמוני, signalée par Schöttgen à l'occasion du passage de l'Apocalypse.(1) Chez les Benou-Bakr-ibn-

---

branche dérivée, disaient, en modifiant un peu la généalogie symbolique, que Λόγος et Ἔννοια par leur concours avaient produit Ἀνθρωπος, קדמון, type de la grande lumière et entouré de quatre luminaires cosmiques, avec Ἀνθρωπος, son épouse, d'où était né Ἀδάμας, אדם, l'homme typique et parfait (S. Iren. Adv. haeres. I, 29). Ainsi les Ophites assimilaient-ils formellement (Philosophumen. V, 7; p. 97, ed. Miller) leur Ἀδάμας au Ἄρρητος ἄνθρωπος de la Chaldée, c'est à dire au dieu Anu, lequel, comme nous venons de le voir, répondait dans la religion chaldéo-assyrienne au קדמון de la Phénicie.

Ces remarques nous feront comprendre comment dans un autre des morceaux cosmogoniques cousus les uns au bout des autres dans les extraits de Sanchoniathon (p. 24, ed. Orelli), Ἐπίγειος ou Αὐτόχθων, c'est à dire אדם (avec la même allusion à אדמה que dans le texte de la Genèse), naît à l'origine des choses du dieu suprême Ἑλιοῦν, עליון, et est identique à Οὐρανός, frère et époux de Γῆ, pareillement Ἐπίγειος ἢ Αὐτόχθων, ὃν ὕστερον ἐκάλεσαν Οὐρανόν. C'est toujours la même notion d'un אדם קדמון, prototype de l'humanité et se confondant avec le dieu κόσμος. Pour la Kabbale, du reste, Adam Qadmôn est un macrocosme, d'où émanent les quatre degrés successifs de la création, conception empruntée, comme vous le voyez, d'une manière directe aux vieilles doctrines du paganisme euphratico-syrien (voy. Maury, Rev. archéol. t. VIII, p. 238–243).

(1) Au Κρόνος ὀφίδεος et à l'ὄφις ἀρχαῖος, représentant le vieux dieu cosmique des religions de l'Asie antérieure, il faut aussi comparer « le grand serpent à sept têtes, »  išid sir šiba gaggadšu en assyrien,  sir maš VII-na šak en accadien, dont il est question dans une tablette cunéiforme bilingue (W. A. I. ii, 19, col. 2, l. 13 et 14) qui rappelle de si près le Cronos phénicien à sept têtes dont parle Damascius, Ποίνικες ἑπτακέφαλον τὸν Κρόνον μυθολογοῦντες (dans le 4e fragment inédit de la traduc-

Wâil, où nous avons vu adorer le dieu ΔΙΩΝ = αἰὼν, on signale aussi un dieu العتيق, « l'antique, l'ancien » (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 104; Olsander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 499), qui semble bien n'être qu'une autre désignation de la même divinité. Awâl était également adoré de la tribu des Benou-Taghlib, étroitement apparentée aux Benou-Bakr.

Une telle donnée, ainsi que le type plastique qui en avait découlé, ne fut certainement pas étrangère à l'altération par laquelle le nom du dieu yamanite עתר se transforma dans le Hedjâz en هبل, sans doute par analogie du mot هبل, « autruche »[1].

C'est là probablement aussi ce qui conduisit les Sabiens de Harrân et les Parsis à voir dans Hobal le dieu de la planète Saturne, comme le disent Masoûdî et Schahrestânî. En effet les payens de Harrân représentaient le dieu de cette planète, زحل, sous les traits d'un vieillard au teint noir et aux cheveux blancs (Dimeschqî, dans Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus,

---

partie du traité Des premiers principes, publié par M. Ch. Ruelle : Le philosophe Damascius, p. 100). C'est encore une manière de symboliser le dieu cosmique ophio-morphe, qui peut être également « le Huitième, » השמיני, embrassant l'Hebdomade, ou « le dieu Hebdomade » (voy. tout le 4e fragment inédit de Damascius publié par M. Ruelle), c'est à dire le dieu chaldéo-assyrien Šabi, 𒊹𒁹𒌋, « Sept, » variante de Ana (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 389), représenté sur les monuments avec un buste humain barbu et une queue de serpent qui fait sept replis (Ibid. p. 464 et suiv.).

1) On peut supposer d'après cela que l'un des deux noms consacrés de la Kâabah, بيت العتيق, ne signifiait pas à l'origine « le temple antique, » mais « le temple de l'Antique, » sens grammaticalement aussi vraisemblable. Il faudrait dans ce cas comparer l'expression עתיק יומין, « l'Ancien des jours, » désignant Dieu dans les visions de Daniel (VII, 9, 13 et 22) et adoptée par les Kabbalistes (Knorr de Rosenroth, Kabbala denudata, t. I, p. 636 et suiv.), ainsi que le nom de עתיקא דעתיקין, « l'Ancien des anciens, » que ceux-ci appliquent au premier principe divin,

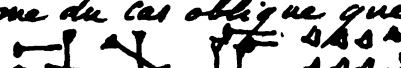
t. II, p. 382; Moïse Maïmonide, Commentaire sur la Mischnah, Abodah Zarah, III, 3). Il en était de même à Carthage : Mathematici vel genethliaci Saturnum maleficum deum inter alia sidera constituerunt; quae opinio tantum in animis humanis praevalebit, ut nec nominare illum velint, Senem potius quam Saturnum appellantes : tam timida religione, ut jam Carthaginenses paene vico suo nomen mutaverint, Vicum Senis crebrius quam Vicum Saturni appellantes (S. Augustin. De consens. evangel. I, 16; Opp. omn. t. I, 2e part. p. 16). On doit expliquer ce fait en ce que la planète Saturne, que les Chaldéens regardaient comme le principal interprète des destinées (Diod. Sic. II, 30) et à qui était consacré la première heure à partir de minuit dans le système d'où sortit l'attribution des jours de la semaine à chacun des dieux planétaires (Dio Cass. XXXVII, 19), on ce que la planète Saturne, dis-je, était tenue dans plusieurs contrées, comme ailleurs la planète Vénus ou la planète Jupiter, pour le chorège des mouvements sidéraux, ἡγεμὼν τῶν κινήσεων (Clyd. De mensib. II, 11), ἔξαρχος τοῦ κόσμου, κοσμοκράτωρ (voy. Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 255), et par suite identifié au dieu cosmique[1]. Et cette donnée est encore d'origine bab-

---

אין סוף (Knorr de Rosenroth, t. I, p. 68b; Franck, la Kabbale, p. 178), tandis qu'ils appellent quelquefois עתיקא, « l'ancien, » la première séphirah, כתר, l'être en lui-même, l'infini déterminé (Franck, La Kabbale, p. 187).

[1] Saturne, comme dieu planétaire, revêt même cette qualité de producteur des pluies que nous avons vue appartenir d'une manière caractéristique au dieu uranique, à Hobal et à Marna : Κρόνος ὀμβρόλιος, ὄμβριον ἄλλων (Hesych. Diction. VI, v. 85 et 186).

Un des monuments qui établissent le mieux le caractère du Cronos envisagé quelquefois comme le dieu uranique, est l'autel de Beyrout que vient de publier M. Colonna-Ceccaldi (Rev. archéol. nouv. sér. t. XXIII, p. 293), autel où est représentée l'image d'un foudre (voy. les remarques qui vont suivre sur le dieu רשף) et qui porte l'inscription : ΚΡΟΝΟΥ — ΗΛΙΟΥ — ΒΩΜΟϹ. J'ai démontré (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 110-114) que le dieu chaldéo-assyrien Adar-Samdan avait été originairement un personnage double,

-lonienne, car j'ai établi (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 112-114), à la suite de sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, new ser. t. I, p. 202 et 230), l'étroite parenté qui existe entre Adar-Ṣamdan ( ), le dieu de la planète Saturne, et le Anu cosmique, dont il n'est en réalité qu'une émanation, une forme se-conde[61]. Aussi Adar est-il appelé à son tour, dans la stèle de Šamši-Bin III (col. 1, l. 7 : W. A. I. I, 29), « l'ancien des dieux, » allallu ilani, c'est à dire, sous la forme du cas oblique que réclame à cet endroit la construction grammati-cale,  . Damascius (De princip. 122; p. 381, ed. Kopp) a connu cette donnée, ainsi qu'Hellanicus et Hiéronyme le péripatéticien qu'il copie, lorsqu'il parle d'un être divin ophiomorphe comme le]ns WK phénicien, au sujet duquel il dit : ὑπερέχειν τὸν χρόνον ἀγήρατον καὶ ἀπάθειαν τὸν αἰῶνα. Et c'est probablement la confusion tendant à s'établir, comme on le voit, dans la plupart des variétés des religions euphratico-syriennes entre le dieu de la planète la plus éloignée de la terre et le dieu αἰών, qui a porté les Grecs à faire de leur Cronos le maître de cette planète, dont le

---

transporté ensuite à la planète Saturne. Diodore de Sicile (II, 30), dans son exposé du système d'astronomie religieuse des Chaldéens, dit en parlant de cette planète : ἐπιφανέστατον δὲ καὶ πλείστῃ καὶ μεγίστῃ προσηγορίᾳ τιμώμενον Κρόνον. C'est pour cela que Saturne est appelé dans le résumé de l'astronomie d'Eudoxe que contient un papyrus du Louvre ὁ τοῦ φαινομένου ἀστέρος (Notices et extraits des manuscrits, t. XVIII, p. 84). Simplicius (De coelo, II, p. 499) et Hygin (Poët. astron. II, 42) fournissent aussi la même donnée (voy. Ch. H. Martin, Theonis Smyrn. Platon. liber de astronomia, p. 88). Vous voyez que le Κρόνος φαινόμενος de l'autel de Beyrout se justifie par de nombreux exemples.

61 Ce rapport, que j'ai cru pouvoir établir entre les dieux des planètes et les dieux supérieurs (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 112, 114 et 116), est formellement attesté par Damascius : οἱ Χαλδαῖοι τὴν ἑπουράνιον μὲν τῶν ὅλων ἀρχὴν ἀπόρρητον καὶ ἀκατονόμαστον παραδιδόασιν (ce fragment inédit de la seconde partie du traité Des premiers principes, publié par M. Ruelle, p. 115).

dieu dans les religions asiatiques était réellement un Hercule (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 109 et suiv.), comme le savaient très bien Nicomaque (ap. Johann. Lyd. De mensib. IV, 66) et Athénagore (legat. pro christ. XV, 6). En effet, parmi les dieux de l'Olympe, Cronos ou Saturne était « le vieillard » par excellence; Méléagre l'appelle γεραιὸν (Epigr. 128) et Virgile (Æneid. VII, v. 178) Saturnus senex; cf. Lucian. Satur. 5; Artemidor. Oneirocrit. II, 49; Ovid. Fast. V, v. 627; Tertullian. Ad nation. I, 10.

Un dernier rapprochement clora cette étude si développée sur le personnage de Hobal, que je crois du moins n'avoir pas été sans résultats. Parmi les traditions anciennes de la Mecque une des plus célèbres est celle qui a trait aux deux gazelles d'or tirées du trésor de la Kâabah, que Modhâdh, le dernier roi des Beni Djorhom, enfouit avec des armes au-dessus de la source de Zamzam quand il fut contraint de quitter le pays, et que Abd-el-Mottalib, grand-père de Mahomet, retrouva avec la fouille lui-même et qui furent replacées dans la Kâabah (Azraqî, p. ٥٤, ١٨٣, ١٨٩ et ١٨٧; Reiske, Primae lineae, p. 148; Fresnel, Journal asiatique, août 1838, p. 203-208; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 200, 260 et suiv.). Ces gazelles étaient certainement des symboles divins, et je ne crois pas qu'on puisse hésiter à les rapporter au dieu du temple plutôt qu'à la déesse. Elles rappellent en effet les bœufs ou plutôt les bouquetins, שְׂעִירִים[1], que la loi mosaïque défendait aux Hébreux d'adorer à l'exemple des populations voisines (deutic. XVII, 7)[2], dont Jéroboam établit le culte dans le royaume d'Israël, en même temps que celui des veaux, עֲגָלִים (II Chron. XI, 15), et qui devinrent ensuite dans l'imagination populaire des sortes de

---

(1) On notera que שְׂעִירִים veut dire aussi « les pluies. » C'est peut-être une des causes qui ont fait choisir l'animal ainsi nommé comme symbole du dieu uranique, dont une des propriétés principales était celle d'auteur de la pluie.

(2) Je trouve deux bouquetins sur une belle gemme qui fait partie de la collection d'empreintes de Cadès et porte le monogramme himyarite ⁿOB, à décomposer en ʾABO, עבא (Lagard, Recherches sur le culte de Vénus, pl. XXI A, n° 30). Ce monument n'a encore été signalé par aucun des savants qui se sont occupés de l'épigraphie de l'Arabie méridionale.

Satyres, regardés comme des démons par les prophètes (Is. XIII, 21, XXXIV, 14).[1] Mais ce qui est surtout frappant, c'est de voir la tête de gazelle ou de bouquetin orner le front du dieu asiatique 𓃹𓊪 Reshpu sur les stèles égyptiennes de Paris et de Londres (Prisse, Choix de monuments égyptiens, pl. XXXVII; Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XX, 2e part. pl. XI; voy. De Rougé, Mém. de l'Acad. des Inscr. l. c. p. 174 et suiv.; De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 65 et 78) où il tient de paredre à une déesse appelée 𓂝𓏏𓄿𓅱𓀭 Ânta, sous sa forme guerrière (c'est la Anat, ענת, babylonienne, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 148-154), et 𓅱𓀭 Qedesh, קדש, ou 𓂝𓎛𓀭 Ken,[2] sous sa forme voluptueuse et génératrice. En présence de cette communauté de symbole, je suis conduit à établir un rapprochement et un parallèle entre le Hobal de la Kâabah et ce dieu Reshpu. Et en effet le rapprochement se justifie bien vite par les titres 𓊹𓇋𓏏𓐍𓈖𓏏𓐍𓏏𓐍𓏏𓐍𓊪 neb er neh'eh' hak t'et « seigneur des siècles, dominateur éternel, » qui sont donnés au dieu 𓃹𓊪 sur la stèle du Louvre et le caractérisent comme étant aussi un dieu χρόνος. Sur celle du Musée Britannique et sur un autre monument publié par sir Gardner Wilkinson (Manners and customs of ancient Egyptians, 3e édition, t. V, pl. 69, n° 1) sa qualification est 𓇋𓏏𓊹 « seigneur du ciel, » ce qui en fait un dieu uranique ou tout au moins céleste. Mais ce dieu nous est connu encore par d'autres monuments, par les inscriptions phéniciennes de Cypre qui l'appellent רשף, comme un

---

(1) C'est donc le nom de שְׂעִירִים qu'il faut appliquer aux personnages exactement semblables aux Satyres grecs que l'on voit quelquefois figurés sur des gemmes phéniciennes (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, n°s 107 et 108, dans le tome XIV de la 2e série des Mémoires de l'Académie Royale de Turin).

(2) Ce nom est douteux sur la stèle de Londres, comme l'a fait remarquer M. de Rougé. Il se pourrait qu'il fallût lire 𓅱𓀭 Kesh. Mais si la lecture Ken se confirmait, c'est là sans aucun doute qu'il faudrait chercher l'explication du בן des noms propres עבד־כן et חבר־כן des proscynèmes du Sinaï (voy. A. Levy,

personnage très important du panthéon de la Phénicie, et à ce titre il a été étudié par M. de Vogüé (Mélanges d'archéologie orientale, p. 78-81). Son nom signifie « foudre, » hébreu רֶשֶׁף, ce que confirme la manière dont à Citium, où il paraît avoir été le principal dieu local, il se transforme en Ζεὺς Κεραύνιος à l'époque grecque (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 19). Des monnaies des rois de Citium du Vᵉ et du IVᵉ siècle avant notre ère (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, pl. XI) le représentent sous les traits d'un Hercule hellénique brandissant l'arc et la massue[1], ce qui indique une certaine parenté établie entre lui et le Melqarth tyrien, c'est-à-dire avec le dieu qui dans la religion de la Phénicie correspondait au Adar-Ṣamdan chaldéo-assyrien. Des inscriptions de la même ville le montrent d'ailleurs sous trois faces différentes: רשף simplement, רשף-חץ (38ᵉ citienne) et רשף-מכל (inscription bilingue envoyée au Musée Britannique par M. Lang: Transactions of the Society of Biblical Archæology, t. I, pl. à la p. 128). רשף est la foudre considérée comme flamme; חץ le trait du tonnerre, βέλος, ἔγχος, αἰόλος, telum, que les anciens distinguaient souvent du feu constituant l'éclair (Mon. Marcell. V, 33; Nonn. Dionys. II, v. 507 et 511; XLVII, v. 613), idée qu'avaient déjà les Aryas primitifs (Pictet, des origines indo-européennes, t. I, p. 129; t. II, p. 680), et supposaient tomber sous la forme d'une pointe de pierre (voy. Ch. H. Martin, du foudre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens, p. 202-206). Quant à מכל, je rapproche à terme de l'expression hébraïque מִכֶּל הַמַּיִם, « un courant d'eau, un filet d'eau » (II Sam. XVII, 20), et je le rapporte à la pluie. En

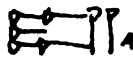
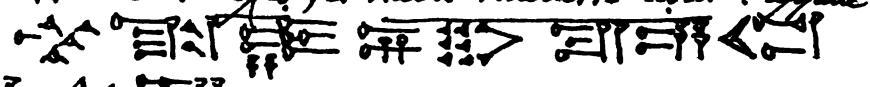
---

Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 641 et suiv.).

(1) Sur celles de ces monnaies qui portent, l'une en grec, l'autre en phénicien, le nom du roi Démonicus, au revers de l'Hercule-רשף nous voyons la figure d'Athéné. Or l'inscription bilingue de Lapithos, publiée par M. de Vogüé, montre que c'est la déesse phénicienne ענת qu'on traduisait en Cypre par Ἀθηνᾶ. Des pièces de Démonicus nous offrent donc, sous les traits hellénisés d'Héraclès et d'Athéné, le couple même que révèlent les stèles égyptiennes dont je viens de parler, 𓃀𓁷 et 𓁷𓃀, רשף et ענת.

effet, si on l'entend dans ce sens les trois formes du dieu phénicien de la foudre, רשף-מכל, רשף-חץ et רשף, correspondent exactement aux trois variétés de ce phénomène admises par Pline (Hist. nat. II, 51, 52): Fulminum ipsorum plura genera traduntur: quae sicca ...., quae humida ...., tertium est quod clarum vocatur. des trois natures de foudres sont aussi énumérées par Sénèque (Nat. quaest. II, 40-41), et c'est encore un dicton de nos campagnes que « le tonnerre tombe en feu, en pierre ou en eau. »

des trois formes du dieu רשף le rapprochent surtout du dieu chaldéo-assyrien Bin, ou (voy. sur ce dieu mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 93-95). Bin est toujours donné comme le fils ou l'émanation de Anu (voy. H. Rawlinson, dans le tome Ier de la traduction anglaise d'Hérodote, 2e édition, p. 488); c'est le dieu ὄφαρὰς, distingué et issu du dieu ζώφρος, ou plutôt c'est le dieu ζώφρος lui-même se manifestant sous une forme plus spéciale et plus matérielle dans le ciel, qu'il embrasse en entier. Bin est en effet, d'après les indications les plus formelles des textes cunéiformes, le dieu du ciel lumineux des étoiles fixes, le dieu de l'éther (cette expression est plus exacte que celle de « dieu de l'atmosphère, » dont je me suis servi, et Sir Henry Rawlinson a eu raison d'appeler ce personnage Æther). Anu, joint à Sin et à Šamaš, la lune et le soleil, et aux dieux des cinq planètes complète-t-il, à la façon de אשמן phénicien (école où il est remplacé par Anu dans le culte spécial de la Pyramide de Borsippa), l'ogdo-ade cosmique, exactement comme Cicéron l'expose d'après Xénocrate: Dous enim octo esse dicit: quinque eos, qui in stellis vagis nominantur; unum, qui in omnibus sideribus quae infixa caelo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit putandus deus; septimum solem adjungit, octavamque lunam (De nat. deor. I, 13). Dans les doctrines de physique sacrée des Babyloniens (Plin. Hist. nat. II, 79, 81), suivies par les astrologues du monde grec (Plin. Hist. nat. II, 20, 18) et même adoptées par Anaxagore (Aristot. Meteorol. II, 9, 10; Senec. Nat. quaest. II, 12 et 19; Stob. Florileg. p. 592; Hippolyt. Philosophumen. I, 7), c'est précisément de l'éther que venait la flamme de la foudre, par l'intermédiaire des trois planètes supérieures et en particulier de Saturne, qui lançaient ces feux comme un charbon lancé des étincelles (Plin. Hist. nat. II, 20, 18; 52, 53; 79, 81).

Rien de plus naturel, en conséquence, que de voir Bin, le dieu de l'éther, recevoir quelquefois le nom de barqu, « foudre, » ברק (voy. Haigh, Zeitschr. für Ägypt. Sprach- und Alterthumsk. 1871, p. 99), synonyme de רשף, et le foudre être son attribut constant sur les monuments de l'art (voy. mon Essai de Commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 93). Mais en même temps il est donné comme le producteur de la pluie, fonction que nous avons vue constamment attribuée au dieu uranique. Son épithète la plus habituelle est « l'inondateur, »  ba-ri, et Nabu-kudurri-usur l'appelle d'une manière plus détaillée  mušaznin zunnu ana mâtya, « celui qui répand sur mon pays la pluie, source de l'abondance » (W. A. I. I, 55, col. 4, l. 57 et 58).

Les trois assyriens dépeignent Bin comme balayant de son inondation les pays ennemis (Prisme de Taklati-pal-ašar 1er, col. 1, l. 9 : W. A. I. I, 9). De même רשף, en tant que lançant la foudre, est figuré comme un dieu armé et combattant sur les monnaies de Citium; sur les stèles égyptiennes où nous voyons son image, est un dieu guerrier, tenant la lance, quelquefois aussi le bouclier, la hache et le carquois (Wilkinson, Manners and customs of ancient Egyptians, 3e édition, t. V, pl. 69), et la stèle du Louvre lui donne le titre de neb peh-ti, « seigneur de la vaillance. » De la même dérive la conception de génies guerriers appelés Rešepu, qui sont mentionnés dans un texte hiéroglyphique de Medinet-Abou,(1) communiqué par M. de Rougé à M. de Vogüé (Mélanges d'archéologie orientale, p. 79), lesquels sont à comparer aux démons que les rabbins appellent רשפים.

Après cet exemple il nous sera facile de comprendre le caractère particulier que revêt une dernière forme du dieu uranique des religions euphratico-syriennes, qu'il est bon de joindre à toutes celles que nous avons

---

(1) Voici la phrase, dont le premier mot est tout à fait méconnaissable dans la copie de Burton (Excerpta hieroglyphica, pl. XLV, l. 28), mais se trouve rétabli par celle de M. de Rougé : senenu xemtiu ana Rešepu, « des officiers vaillants comme des Reschepou. »

passées en revue et qui d'ailleurs offre pour nous un intérêt particulier en ce qu'elle était propre à la partie de l'ancien royaume nabatéen d'où Amr-ben-Lohay rapporta à la Mecque la statue de Hobal. On n'a pas encore retrouvé sur les monuments son nom original écrit en caractères sémitiques, mais il est transcrit en grec Οὐασεάδου et Οὐασαράδου (Waddington, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, nos 2374 et 2374 a), ce qui permet de le rétablir avec certitude en וושעי. M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 109) a très bien établi qu'il faut y reconnaître une forme toute arabe وشوع, de la racine وسع, signifiant « le vaste, le large, l'étendu, » désignation caractéristique d'un dieu-ciel, qui ne pourrait pas s'appliquer à une autre personnification[1]. Or les termes formels d'une inscription grecque d'Athila dans la Batanée : ΘΕΩ ΟΥΑCΕΑΘΟΥ ΠΑΤΡΩΩ ΘΕΑΝΔΡΙΩ (Corp. inscr. graec. n° 4609, Waddington, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, n° 2374 a), établissent que c'est le dieu indigène qui avait reçu l'appellation hellénique de Θεάνδριος ou Θεανδρίτης (Marin. Vit. Procl. p. 16, ed. Boissonnade; Waddington, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, nos 2046 et 2481). Un tel nom suppose nécessairement un dieu à la physionomie guerrière comme שהר, et c'est en effet ce qui nous

---

[1] וושעי, dieu-ciel, et דושרא, dieu solaire que l'attribut de la vigne faisait identifier au Dionysus grec, étaient les deux grandes divinités mâles de Bostra et en général de tout le royaume Nabatéen. Arrien (Exped. Alex. VII, 20) attribue exactement les deux mêmes cultes aux Arabes voisins de l'embouchure de l'Euphrate et habitant la côte jusqu'aux îles Bahreïn actuelles, d'après les rapports des amiraux qu'Alexandre le Grand avait chargés de reconnaître le littoral de la Mer Erythrée : Λόγος δὲ καὶ ἐς ἄλλους Ἄραβας δύο μόνον σέβειν θεούς, τόν τε Οὐρανὸν καὶ τὸν Διόνυσον, τὸν μὲν Οὐρανὸν τὸν αὐτὸν ὁρώμενον καὶ τὰ ἄκρα ἐν οἷς ἔχουσι καὶ τὰ ἄλλα καὶ τὸν ἥλιον, ἀφ' οὗ μεγίστη καὶ φανοτάτη ἀφίκνεια ἐς πάντα ἥκει τὰ ἀνθρώπινα. Διόνυσον δὲ καλὰ δόξαν εἶναι ἐς Ἰνδοὺς ἐλαύνειν. Strabon (XVI, p. 741) donne un renseignement semblable, mais en remplaçant le nom d'Οὐρανὸς par celui de Ζεύς, pris ici dans le même sens : Καὶ ἔτι δύο θεοὺς ἐπονομάζεσθαι μόνους ὑπ' αὐτῶν, τόν τε Δία καὶ τὸν Διόνυσον, διὰ τὴν ὑπερβολὴν πρὸς τὸ ζῆν παρέχοντας.

est affirmé de la façon la plus positive : Ἔγνω δὲ Ἡσίοδος ἑπόμενος (ἐν Βοιωτοῖς) τὸν Οὐρανὸν λέγων, ἀφεστηκέναι ὑπὸ τοῦ Διὸς, καὶ τὸν Δία ὑπὸ τῶν ἰδίων παίδων τοῖς Τιτᾶσι (Damasc. Vit. Isidor. ap. Phot. Bibliothk. p. 357, ed. Bekker).

Le couple divin de la Kâabah antéislamique me paraît donc avoir consisté dans une déesse de la planète Vénus, adorée sous la forme de la « pierre noire, » et un dieu à la fois uranique et cosmique, Hobal. Ce n'est pas autre chose que la décomposition en une dualité conjugale du grand dieu des Arabes de Kédar et du désert voisin de la Syrie au VII^e^ siècle avant notre ère, tel qu'il se trouve mentionné sur le prisme du monarque ninivite Aššur-bani-pal et que je l'ai signalé dans ma lettre précédente, 𒀭𒌓 𒀀𒌓 𒈹𒀭 Âtar-samain, « Âtar des cieux » ou « Âtar les cieux, »(1) dieu identique au עתתר du Yémen quand il est donné comme שמין, c'est à dire du dieu uranique, chorège et directeur des mouvements célestes, localisé dans la planète Vénus.

Le couple est le même que celui de la déesse 𓇋𓏏𓊪 ou 𓇋𓏏𓊪𓐍 et du dieu 𓃀𓏏𓊪 des stèles égyptiennes du temps de la XVIII^e^ et de la XIX^e^ dynastie, sur lesquelles la présence est un emprunt fait à la religion de quelqu'une des populations sémitiques voisines de l'Égypte, peut-être à une tribu chananéenne.

Je crois aussi que c'est le couple de Ὀροτάλ et de Ἀρβάλ, donné par Hérodote (III, 8) comme adoré de tous les Arabes, comme tenant le premier rang dans leur religion, et assimilé par lui à Dionysos et Aphrodite Uranie.(2)

J'ai parlé assez longuement dans cette lettre et dans la précédente d'Arbâl, comme étant la déesse الات et bien réellement une

---

(1) L'inscription du sarcophage d'Eschmounazar (l. 16) montre aussi à Sidon une עשתרת שמם אדרם, « Astarté des Cieux augustes. »

(2) Origène dit de même, six siècles après : Οἱ Ἄραβες θεὸν Οὐρανίαν καὶ τὴν Διόνυσον μόνους ἡμῖν ἐγνωρίσατε θεούς, ἐν οἷς τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ θερμὸν δεδόξασται (Contr. Cels. V, 37).

divinité de la planète Vénus, pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Quant à Ὀροάλ, il faut d'abord considérer le personnage du panthéon grec dont il se rapproche le père de l'histoire. Nous avons vu plus haut que les Arabes envisageaient avant tout le dieu-ciel sous l'aspect de producteur des pluies. Ceci donné, de tous les dieux hellèniques celui auquel un personnage revêtu d'une semblable attribution devait être le plus naturellement comparé était Dionysus, surnommé Ὑης (Hesych. v° Ὑης. Strab. X, p. 471), le nourrisson des Hyades (Ovid. Fast. V, v. 167; Serv. ad Virgil. Æneid. I, v. 748), le dieu du principe humide puisant son origine dans le principe igné, l'eau céleste qui tombe sur la terre au milieu du tonnerre et des éclairs (voy. Guigniaut, Religions de l'antiquité, t. III, 3e part. p. 1015). Et même si l'on prend le dieu syrien des religions ephes-hico-syriennes dans sa conception la plus complète, dans son type assyrien de Bin, il participe à la fois des deux principes, dont il se manifeste dans des phénomènes tantôt ignés et tantôt humides, dans le tonnerre et dans la pluie, d'une manière qui ne pouvait manquer de rappeler aux Hellènes le caractère ambigu, tenant en même temps des deux principes de l'eau et du feu, qui faisait le fond de tous les mythes de leur Dionysus.

Pour ce qui est du nom même de Ὀροάλ, je crois, avec sir Henry Rawlinson (dans le tome Ier de l'Hérodote anglais de son frère, 2e édition, p. 498), qu'il faut en identifier le premier élément Ὀρο au nom du dieu אור ou الوب signalé par le Kitab-al-fihrist chez les Sabéens de Harrân (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 40; voy. p. 288 et suiv.), lequel est certainement le même que אוֵר (Norberg, Onomasticon ad Codicem Nasaræum, p. 13 et suiv.), appelé aussi אוּר (Norberg, Onomast. p. 19), le dieu de la lumière et de l'éther, qui joue un si grand rôle dans le système cosmogonique des Mendaïtes (1). Les noms le rattachent tous à la racine

(1) Les Kabbalistes appellent אויר קדמון et אויר, « l'air, » ou plus exactement « l'éther, » et « l'éther antique, » mot tiré de la même racine, l'espace résultant de la concentration du premier principe (אין סוף) dans la propre substance (צמצום), espace qui n'est pas un vide réel, mais un certain degré de lumière émanée inférieure à la lumière primordiale (Franck, de Kabbale, p. 186). Le אויר est souvent identifié

אור, « briller, » d'où אור, « lumière » et « jour ». Il est probable que dans une partie au moins de la Phénicie on connaissait une divinité du nom de אור, divinité de l'éther, et que c'est cette divinité qui dans la cosmogonie sidonienne rapportée par Damascius d'après Eudème (*De princip.* 122, p. 385, ed. Kopp) est désignée par le nom de Ἀήρ. Au premier abord ce nom paraît le mot grec désignant « le vent, le souffle, » et c'est ainsi que l'a compris Movers (article *Phœnizier* dans l'Encyclopédie de Ersch et Gruber, p. 411), mais on reconnaît qu'il faut changer d'avis et voir la simple transcription d'un nom אויר appliqué à l'éther quand dans la cosmogonie presque identique de Mochus (Damasc. *De princip.* 122, p. 385, ed. Kopp) nous trouvons le couple de Ἀήρ et Ἄωρ d'Eudème remplacé par celui d'Αἰὼν et Ἀιδώνη. Les Arabes ont pu parfaitement, surtout à une époque ancienne, avoir aussi un dieu أور, car le même radical se retrouve dans leur langue sous les formes أوار *aestus, ardor*, et أر, *inflammavit*, d'où أُرٌ, *caminus*. (1)

Mais, comme l'a déjà remarqué sir Henry Rawlinson et comme je l'ai dit moi-même (*Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 95), le יָם des Mandaïtes n'est autre que le Bin chaldéo-assyrien sous un autre nom et sous un nom qui n'était même pas étranger à l'Assyrie. Comme personnifiant l'éther et le firmament, Bin a une face lumineuse et ignée. Dans la ville d'Al-Aššur il avait un temple sous le nom de 𒀭𒂗𒆠 Bel aura, « le Seigneur du jour » (*W. A. I.* i, 46, l. 87). On le symbolisait quelquefois dans les monuments de l'art sous la figure d'un chien, emblème de la lumière chez les Chaldéens (voy. ce que j'en ai dit : *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1868, p. 320; *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 95). Or le caractère qui dérive dans l'écriture cunéiforme de la figure primitive du chien, hiératique 𓃡, ensuite 𒁹, et qui

---

à la première séphirah, כתר (Knorr de Rosenroth, *Kabbala denudata*, t. I, p. 55 et suiv.).

(1) Nous trouvons, du reste, chez les Benou-Âmazah un dieu السعير, « le feu, » qui est peut-être le même sous un nom différent mais synonyme, et se trouve mis en

« les deux valeurs idéographiques de « chien » et de « lumière, » originairement l'une figurative et l'autre tropique, se lit phonétiquement Ur, à cause du mot אור. Enfin nous voyons sur une tablette Bin recevoir le nom même de Ur, אור, 𒀭𒌑 (W. A. I. III, 69, 3, l. 77).

Par tout ceci, la restitution de la première partie du nom d'Ocolès en אור me paraît se justifier et devenir très probable. Quant au second élément, las, j'y vois, comme Pococke et la plupart des interprètes, le mot تعالى, « le très-haut, » qui peut s'appliquer au sens matériel quand il s'agit de l'éther, le feu du plus haut des cieux, comme au sens métaphorique lorsqu'il est employé comme épithète d'Allah.

En conséquence, je vous propose de voir avec moi dans Ocolès et Alilat un couple de اور تعالى et de اللات, le dieu de l'éther et du firmament et la déesse de la planète Vénus, exactement identique au couple de هبل et de اللات dans le vieux culte de la Kâabah.

« de notion de dualité, dit notre ami M. de Vogüé (Mélanges d'archéologie orientale, p. 32 et suiv.), suivant une remarque bien souvent faite déjà, entraîne celle de la triade : les monuments d'Égypte, on le sait, sont en cela d'accord avec les doctrines chaldéennes et pythagoriciennes. Dans les temples égyptiens, chaque couple divin est accompagné d'un dieu enfant qui n'est autre que le dieu mâle lui-même jeune. « Dieu s'engendrant lui-même « dans le sein de sa puissance passive, par l'opération de sa puissance active, » telle est la formule exprimée par la triade figurée, et que le texte des inscriptions hiéroglyphiques vient confirmer (voy. De Rougé, Mémoire sur la statue naophore du Vatican, dans la Revue archéologique, t. VIII, p. 37-60; Mariette, Mémoire sur la mère d'Apis, Paris, 1856, in-4°; Notice des principaux monuments du Musée de Boulaq, 2e édition, p. 21 et suiv.). Chez les Phéniciens, la notion n'est pas aussi claire, quoique certainement elle ait existé aussi. Dans Sanchoniathon on

---

rapport avec Ἰαώ (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 101 et suiv.; Olshausen, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 500).

pourrait arriver à la reconnaître, quoiqu'elle ait presque entièrement disparu sous l'appareil généalogique des cosmogonies euhéméristes du compilateur. « Sur ce dernier point il me reste des doutes sérieux, qu'a fait naître l'étude des documents religieux de l'Assyrie et en particulier des tablettes mythologiques de la bibliothèque d'Assur-bani-pal. La religion chaldéo-assyrienne admet la doctrine de la génération divine dans des termes assez analogues à ceux de la religion égyptienne, bien qu'elle semble toujours attribuer au produit de cette génération un rang d'émanation inférieure et plus matérielle qu'à l'auteur; le dieu fils y est le dieu père se déterminant d'avantage dans l'ordre cosmique et descendant d'un degré vers l'univers organisé, notion qui a servi de point de départ à la chaîne d'émanations admise par les Kabbalistes. Mais dans sa forme extérieure, dans la hiérarchie de ses dieux, dans l'organisation de son culte et de ses sanctuaires, cette religion procède d'une manière tout à fait pareille à la disposition des diverses cosmogonies phéniciennes tant connues ensemble dans les fragments de Sanchoniathon, par de longues généalogies toujours descendantes, et dans les temples nous voyons adorer des couples divins qui impliquent nécessairement l'idée de génération, qui sont censés avoir donné naissance à d'autres couples divins, adorés dans d'autres sanctuaires, mais qui se présentent toujours isolément par couples et non par triades[1], le dieu fils ne venant pas le compléter.

---

(1) Je sais bien que les auteurs anciens attribuent aux Chaldéens trois triades fondamentales et supérieures à tous leurs autres dieux : Deinde — après le Ciel, 𒀭𒀭 ou 𒀭𒌑, et le Bon, 𒀭𒊩, qui lui est identique — deinde colunt patrem quemdam secundum ex tribus triadibus compositum. Quaelibet autem trias habet patrem, potentiam et mentem : Anonym. Compend. de doctr. Chaldaic. ap. Stanley, Histor. philosoph. t. II, p. 1125. Καὶ παλαιὸν μὲ ἔχει παλαιὸν μυθικὸν λόγον ἔτι ἐμφανέστερον περὶ τῶν Χαλδαίων (Σπάρτων)..... Τοῦτο γὰρ ἐστὶ Τριάδος ἐμῶν παραδόσεως οἱ πρεσβεῖοι, παρ' αὐτῶν τῶν θεῶν δεδαγμένοι : Damasc. De princip. III, p. 345, ed. Kopp. Ὅσῳ δὲ τῆς ἐννάδος ἀφεστᾶσι τῶν ἑπτὰ τῶν πλανωμένων, καὶ τὰς ἀφετηρίας ἔχουσι παρὰ τῶν Χαλδαίων φιλοσοφίας, ὡς φησὶν ὁ Πορφύριος, ἀποδώσων : Syd. De mensib. IV, 78, p. 121. Mais en nous fournissant que cette donnée est d'une exactitude parfaite, les docu-

ter et son existence y demeurant implicite. Tout semble indiquer qu'il devait en être de même en Syrie et en Palestine.

Dans les religions de ce groupe nous ne comptons que deux exemples formels de triades conçues à la manière égyptienne. Le premier est celui de la triade Sidonienne de עשתרת שם-בעל, בעל צר et אשמן, que révèle l'inscription du sarcophage d'Eschmounazar (l. 16-18). Le second est offert par le traité de Philippe V de Macédoine avec les Carthaginois (Polyb. VII, 9, 2), où est pris à témoin le groupe des trois divinités suprêmes de Carthage, Δαίμων Καρχηδονίων, Ἥλιος et Ἥρως (Voy. Maury, dans Guigniaut, Religions de l'antiquité, t. II, 3e part. p. 1060), c'est à dire la déesse patiade (Serv. ad Virgil. Georg. I, v. 498), la Dea Coelestis des Romains, la תנת פן-בעל (a) des inscriptions puniques, son époux בעל חמן, identifié à מלקרת, enfin un

---

ments originaux assyriens et babyloniens nous font voir que les triades dont il est ici question sont toutes différentes des triades égyptiennes. Ce sont les trois groupes de trois personnages chacun qui sont en effet placés en tête de la hiérarchie divine immédiatement au-dessous de Ilu ou Aššur, le Dieu et le Bon. Le premier est parfaitement défini pater, potentia et mens, car il se compose de Anu (𒀭𒀭 ou 𒀭𒌨), le dieu χρόνος et κόσμος à la fois, de Bel (𒀭𒁹, 𒀭𒁹𒁹 ou 𒀭𒁹𒁹𒁹), le démiurge, et de Nisroch (𒀭𒅎𒁹𒁹𒁹), l'esprit divin. Le second groupe comprend les trois déesses qui y correspondent, jouant le rôle de Śakti Trimourti de l'Inde à côté des Trimourtis. Anat (𒀭𒁹𒀭𒈾), la même que Nana (𒀭𒁹𒀭𒋫 ou 𒀭𒁹𒀭𒋫), Belit (𒀭𒁹𒁹𒁹𒁹 ou 𒀭𒁹𒁹) et Davkina (𒀭𒁹𒁹𒆜𒁹𒀭). Enfin le troisième est formé des trois dieux principaux de l'univers organisé, Sin, Šamaš et Bin, la Lune, le Soleil et l'Ether. Voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 64-71.

Une autre manière de concevoir la triade divine, propre aux religions de la Syrie et exactement inverse de celle de l'Égypte, nous est offerte par le culte fameux d'Hiérapolis ou Bambyce; elle consistait à placer au-dessus du couple divin, comme principe extérieur et supérieur, une divinité androgyne au nom mystérieux, dont le couple principalement adoré dans le sanctuaire n'était que l'évolution et comme le dédoublement (Lucian. De Dea Syr. 31-33).

(Voy. la note 1 de cette page à la p. suivante)

troisième personnage, qui joue ici le rôle de dieu fils et que nous retrouvons dans les fables grecques comme Iolaüs, colonisateur mythique de la Sardaigne (Diod. Sic. IV, 3; Pausan. X, 17, 6; Pseudo-Aristot. De mirab. auscult. 108; voy. Münter, Religion der Karthager, p. 116 et suiv.). La forme de son nom est donnée plus exactement par Lactance (Instit. christ. I, 15) Jubal, ce qui rappelle de très près le יובל des généalogies antédiluviennes de la Bible (Genes. IV, 21). Minucius Felix (Octavian. p. 351, ed. Herald.) en fait Juba, et Apollodore (II, 7, 8) Ἰόβας, fils d'Hémathès et de Certha (קרת).

« Les monuments, continue M. de Vogüé, sont plus explicites que les textes. La figure du dieu enfant se voit sur un certain nombre de pierres gravées spécialement sous l'influence égyptienne (La Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. A, nos 43-45; De Vogüé, Mélanges d'archéologie

---

(Note de la page précédente)

(1) M. de Vogüé (Mélanges d'archéologie orientale, p. 54 et suiv.) a fort bien expliqué le sens de ce titre, que M. de Saulcy (Revue archéologique, t. III, p. 633) avait discerné le premier. Je me bornerai donc à signaler deux faits qui complètent les observations.

Le premier m'est fourni par cette curieuse phrase des inscriptions du temple d'Edfou, que vient de signaler M. Jacques de Rougé (Rev. archéol. nouv. sér. t. XXIII, p. 67) : hor en Ra am em Cahut, « la face de Ra (le Soleil) est là en Chotk (dieu de la lune). »

Le second consiste dans le rôle que joue le mot « face, visage, » dans les spéculations des Kabbalistes. La séphirah supérieure, כתר, l'être en soi, première manifestation du אין סוף concentré en la propre substance, est qualifiée de « grand visage, » אריך אפין (Franck, la Kabbale, p. 187); elle se groupe en une sorte de trinité avec les deux séphiroth principales des degrés inférieurs (Franck, p. 199), תפארת, émanation de l'intelligence et de la grâce, appréhension suprême de la vie et de la perfection morales, que l'on compare souvent au soleil, sans lequel tout rentrerait dans la nuit, et מלכות, la présence de Dieu dans la création. Et ces deux dernières séphiroth réunies sont appelées « les deux visages, » זעיר אנפין

orientale, pl. VII, n° 39). Ce personnage est représenté assis sur la fleur de lotus, portant son doigt à la bouche comme l'Horus enfant[1] (sur la signification de cette figure dans la symbolique égyptienne, voy. Maspero, Histoire (Francke, p. 201).

Ces exemples achèvent d'éclaircir le sens du terme de « face » ou « visage » dans le langage de la vieille philosophie religieuse de l'Asie antérieure.

[1] Quelques savants, en présence de cette figure et d'un certain nombre de noms propres sémitiques où l'élément הר entre en composition comme un nom de dieu, se sont demandés si l'Horus égyptien n'avait pas été adopté comme Thoth, avec son nom même, dans le cycle des divinités syro-phéniciennes. Je ne le crois pas.

Et d'abord le Hôr égyptien contient un ḥ plus dur que le simple ḥ, que les Sémites auraient rendu par ח et non par ה, comme dans 𓄡𓅓𓐍𓂋𓇋 Ḥâpi, transcrit חפי, et 𓉔𓊪𓏏𓊪 Ptaḥ, transcrit פתח, il faudrait donc הח et non הר.

En outre הר n'entre jamais en composition dans les noms propres véritablement phéniciens. Les noms où nous le rencontrons sont gravés sur des cachets et des cylindres à légendes ammonéennes fabriqués en Assyrie et en Babylonie, comme הרבעד (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, pl. VI, n° 23) et הרעדד (De Vogüé, pl. VI, n° 25; A. Levy, Siegel und Gemmen, pl. I, n° 2), quelquefois même ces noms sont purement assyriens, comme הרתכל, Hur-takil pour Hur-taggil (A. Levy, pl. I, n° 12). Il faut donc admettre que הר n'est pas un dieu d'origine égyptienne, mais un dieu du panthéon chaldéo-assyrien.

Or nous savons par le témoignage formel des syllabaires (W. A. I. II, 2, n° 2, 17) que 𒀭𒂗𒆠, qui le transcrit הר en caractères sémitiques, était le nom accadien du dieu appelé en assyrien Sîn, c'est à dire du dieu de la lune. Le mot accadien unu signifie « protecteur, gardien, » en assyrien nabaru, et est donné comme nom de Sîn à cause de son titre de 𒀭𒌓𒌓𒌓𒀀𒆠, « le dieu qui garde le monde, » le rôle de gardien de l'univers lui étant attribué sur les bords de l'Euphrate comme en Phénicie au dieu Ouranos, c'est à dire sans doute à Eschmoun (Damascius, fragment 2 de la seconde partie du traité Des premiers principes, dans A. Ruelle, de Philosophia

des monuments du Musée de Boulaq, 2e édition, p. 110 et 131). La même image se retrouve fréquemment sur les pierres gnostiques, où elle est presque constamment accompagnée de l'inscription ΙΑΩ CABAΩΘ (Macarius, Abraxas sive Apistopistus, pl. X, nos 39-41; pl. XIV, no 56; Matter, Histoire du gnosticisme, pl. III, nos 1, 2, 3 et 5), de laquelle il résulte que ce type était pour les adeptes de la secte caractéristique de l'éon Ἰαὼ (S. Iren. Adv. haeres. I, 34, II, 26; S. Epiph. Haeres. 26)[1]. Et en ceci les Basilidiens me paraissent avoir suivi une tradition exacte, dans laquelle on peut chercher le nom que les Phéniciens appliquaient à cette figure divine. Il est en effet incontestable que les populations de la Phénicie et de la Syrie connaissaient un dieu יהוה, dont ils vocalisaient le nom en יַהוֹה comme les Hébreux[2]. Philon de Byblos disait de l'auteur phénicien dont

---

Damascius, p. 96). Ces noms accadiens ont souvent été adoptés dans la lecture assyrienne et ont même été passé chez d'autres peuples sémitiques, comme nous en avons la preuve pour 𒀭𒁍𒀀𒀀, Barbar, le dieu-soleil, nom accadien de Merodak, qui se retrouve dans le démon Βήβαϱ de quelques documents juifs (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 106). Or, il résulte d'indices assez positifs qu'à Babylone, même dans les textes rédigés en langue assyrienne, on lisait le nom du dieu Lunus sous la forme accadienne Ur ou Hur quand il était écrit 𒀭𒁍𒄑𒌓, et sous la forme assyrienne Sin quand il était écrit 𒀭𒁍𒋫 ou 𒀭𒁍𒍪. C'est là, je crois, le חור des monuments araméens de la Mésopotamie dont je viens de parler.

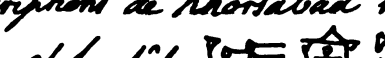
Ce nom passa chez les Nabatéens, où les proscynèmes du Sinaï nous offrent le nom propre עבד־חור (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 416). De là chez les Arabes musulmans, par la transformation des anciens dieux payens en démons, le personnage de جَوْن, dont la définition dans le Qâmûs est daemon lupinum somniorum suggestor. Cela prouve, du reste, fort clairement que c'était à l'origine un dieu de la nuit.

(1) IAΩ, accompagné de son nom, est aussi représenté comme un trois fois, à cheval, la tête ceinte d'une couronne (Macarius, Abraxas, pl. I, no 2). L'explication de ce type remarquable de rapprochements que nous aurons l'occasion de faire un peu plus loin

(Voyez la suite de cette note à la page suivante)

il a traduit le livre : Σαμοθρᾳκῶν δὲ Βριθὸς εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν παρὰ Ἑρμοβίου τῶν ἱερῶν λόγων Ἰαῶ (Euseb. Præpar. evang. I, 9, p. 31). On lit dans un célèbre oracle de l'Apollon de Claros (Ap. Macab. Saturn. I, 18), dont Dobeck lui-même, sa critique si difficile, a reconnu l'antiquité (Aglaophamus, p. 661) :

Φεύγε τὸν πάντων ἄναξον θεὸν ἔρρετ' ἄλαοι,
Κεῖνος γὰρ πάντων ἐπιτάσσεται ἀθανάτων,
Ἥλιος δὲ θεοῖς, μετόπωρον δ' ἀβρὸν Ἰαώ.

d'histoire de Balaam, dans les chapitres XXII à XXIV des Nombres, ne peut se comprendre que si le fameux devin appelé par le roi de Moab adore comme dieu principal יהוה, bien qu'il ne soit pas non plus étranger au culte de Baal (Num. XXII, 41). Enfin le roi de Hamath que vainquit l'assyrien Šarru-kînu est appelé dans les inscriptions de Khorsabad tantôt Yaubi'di, יהובעד, et tantôt  Ilubi'di, אלהבעד (voy. ce que j'en ai dit dans la Revue orientale, Mars 1869, p. 155), de la même manière que le fils de Josias, roi de Juda, portait simultanément les deux noms de יוֹיָקִים et de אֶלְיָקִים (II Reg. XXIII, 34; XXIV, 1; Jerem. I, 3).

Movers a étudié le dieu phénico-syrien Iao (Die Phœnizier, t. I, p. 539-558), et le chapitre qu'il lui a consacré reste un des meilleurs de son livre. Il y établit que c'était un dieu de l'ordre le plus élevé et d'une nature mystérieuse, un dieu solaire, comme l'indique, du reste, formellement l'oracle de Claros, rentrant dans la donnée des personnifications jeunes, du dieu

---

(Suite des notes de la page précédente)

(2) Les remarques philologiques les plus ingénieuses en faveur de la vocalisation יַהֲוֶה, qui l'ont fait adopter par les savants de l'école allemande, ne me paraissent pas pouvoir prévaloir contre le témoignage formel de Théodoret (Quæst. XV in Exod.) disant que les Samaritains prononçaient יַהֲוֶה et les Juifs יְהוֹה : Καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ἰαβέ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἰαώ, et contre la marche des passages de haute origine, aussi bien profane (Diod. Sic. I, 94) que sacrés, qui affirment la prononciation hébraïque Yaô ou Yaho : voy. Bellermann, Ueber die Gemmen der Alten mit Abraxas-Bilde, fasc. 2, p. 38-46.

enfant ou du dieu fils, tout en ayant un caractère très général et très com-plexe. C'est le προγενὴς (1) issu de l'Abîme et de la Mer Primordiale, appelé

---

(1) Ici je m'écarte de Movers, et je complète en la rectifiant ce que j'ai dit dans mon Essai de Commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose du célèbre passage de Damascius (De princip. 125, p. 384, ed. Kopp), que je ne crois pas avoir été bien compris jusqu'ici.

Le nom du προγενὴς, fils de Tavdê et de Bzaccâr, est Μαϋμῦ dans le texte tel que nous le possédons; il est évidemment corrompu et tout le monde l'accorde à reconnaître qu'il faut le corriger. On est même aussi généralement d'accord que la première lettre est à rétablir A. Ceci donne Ἀαυμῦ, que je n'hésite pas pour ma part à corriger en Ἀωΰδιν (correction très admissible paléographiquement dans l'écriture minuscule), car j'y retrouve le 𐤀𐤅𐤉𐤍 Awy kinw, הַוָּא כִינָא, dont Nabu-kudurri-usur se déclare le serviteur au commencement de l'inscription de Borsippa (Col. 1, l. 2: W. A. I. i, 51, 4). Le nom divin signifie « l'Être existant, » l'Être absolu; le sens en est absolument le même que celui de Svayambhû des Indiens. On remarquera aussi son étroite parenté avec יהוה, car il a presque complètement la même signification et dérive de la même racine. C'est le Ἀῶς, qui était à Cypre un des surnoms principaux d'Adonis (Etymol. Magn. v° Ἄδωνις).

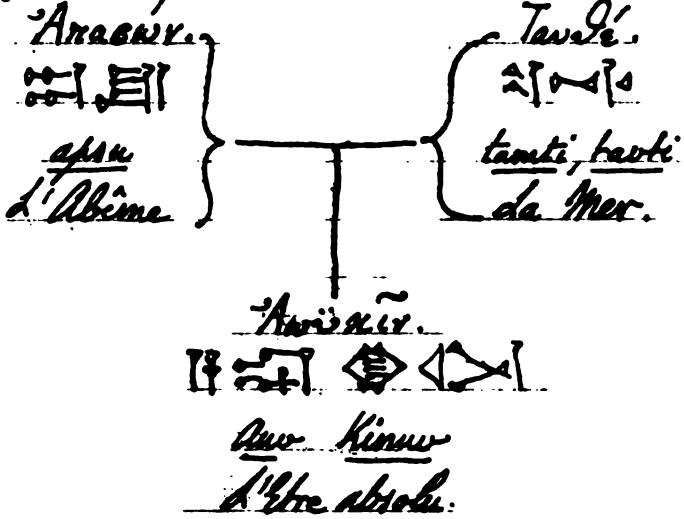
Du reste, maintenant que l'on peut comparer ce que dit Damascius au témoignage direct des monuments originaux de la Chaldée et de l'Assyrie, il est certain que les personnages qu'il énumère ne doivent pas être considérés comme formant une seule généalogie. Là, de même que dans les fragments de Sanchoniathon, il y a plusieurs formes différentes de la même donnée cosmogonique, qui doivent être juxtaposées et non cousues les unes au bout des autres. En laissant de côté le couple de Δαχὼς (Bel-Dagan?) et Δαχώ, qui recèle sans doute le débris incomplet d'une troisième expression, nous en discernons sûrement deux, l'une où la donnée cosmogonique est exprimée par des termes philosophiques abstraits, l'autre où elle se présente sous les traits d'une généalogie de dieux, qui nous offre précisément le groupe des divinités tenant le rang suprême dans la religion chaldéo-assyrienne. Nous y avons donc successivement la cosmogonie et la

l'Être absolu et interprété par 2 règles différentes, dans la cosmogonie chaldéenne que rapporte Damascius (*De princip.* 125, p. 384, ed. Kopp), identique au Nouménos des Orphiques [1], appelé aussi Φάνης et Ἡρικαπαῖος (ארך אפי ם ופנה),

---

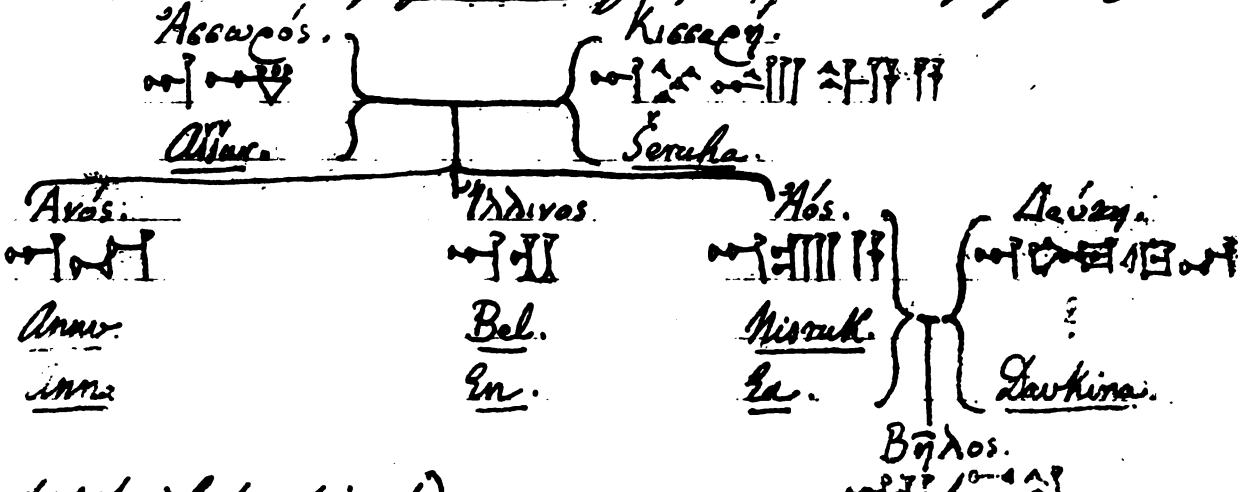
théogonie.

La première est ainsi conçue :



Tavthé est appelé μήτηρ θεῶν parce qu'en effet tsanti ou hhamti, חחמת, est un des noms principaux de Baltit, la Grande Mère divine, comme représentant la matière primordiale (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 70 et 96). — Dans la restitution que je viens de donner des noms fournis par Damascius, aucun terme n'est de fantaisie ; tous sont employés dans les textes cunéiformes avec la signification philologique que je leur attribue.

Quant à la théogonie, elle est la suivante, où le rôle de démiurge est attribué au second Bel, à Bel-Merodak, suivant la donnée propre à la religion locale de Babylone même (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 67 et 88) :



(Voy. la suite des notes à la page suivante)

et au Yaldabaôth (ילד בהו) des Gnostiques. Le résultat des recherches de Movers s'accorde donc tout à fait avec les indications purement archéologiques qui me conduisent à attribuer le nom de יהוה au dieu enfant porté sur le lotus, pareil à l'Harpocrate (Har-pe-khrud) égyptien, des gemmes phéniciennes.(1)

(Suite des notes de la page précédente)
Sur l'exactitude de cette généalogie divine et la conformité avec celle que fournissent les monuments originaux, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 73-76.
On remarquera que pour la grande triade issue du premier principe Damascius donne les noms accadiens, qui avaient un caractère plus haut et plus mystérieux, de préférence aux noms assyriens. Il fait précéder celui de En du mot ilu, « dieu. »

(1) de Mouloyéos de Sanchoniathon, dont j'ai parlé plus haut, est aussi à rapprocher. Mais il a cela de particulier qu'il joint à la qualité de première émanation de la substance divine celle de prototype de l'humanité, comme le אדם קדמון de la Kabbale.

(Notes de cette page)
(1) En parlant ici du dieu syro-phénicien יהוה, je n'ai pas besoin de dire que je laisse absolument en dehors de ces remarques l'emploi du même nom divin dans la religion hébraïque. Le monothéisme des Hébreux demeure une exception absolue au milieu des peuples qui les entouraient, et c'est en vain qu'on essaie d'échapper à ce fait, que les lumières de la science ne suffisent pas toutes à expliquer, mais qui n'en est pas moins pour cela incontestable. C'est une tentative que je persiste de plus en plus à considérer comme fausse au point de vue historique, que celle de l'école exégétique allemande actuelle et de ses disciples français pour rajeunir la doctrine mosaïque et prétendre qu'elle sortit graduellement d'un polythéisme qui aurait été encore complet au temps de David et de Salomon. Même en mettant de côté, ce qui est une difficulté, la face religieuse de la question, l'histoire du peuple juif devient inexplicable et perd tout enchaînement logique si l'on se refuse à admettre que la doctrine de l'unité absolue de Dieu, exprimée dans la personne de Jehovah, a été formulée

Le même dieu enfant figure sur d'autres gemmes phéni-
-ciennes de travail égyptisant, coiffé du schent et allaité par une déesse (A. Della

---

dans une Chronik postérieure à partir de la sortie d'Egypte, et que cette orthodoxie, représentée principalement à l'époque des Rois par les prophètes, a constamment lutté contre l'influence du polythéisme, qui tendait à envahir le peuple, très enclin à l'idolâtrie de ses voisins, et même le sacerdoce lévitique, de la part duquel on vit à plusieurs reprises les plus honteux compromis. Les grands champions de l'orthodoxie mosaïque dans cette lutte qui se prolongea pendant toute la durée du premier Temple, les hommes dont on prétend faire aujourd'hui des novateurs prétendus, étaient en réalité, comme les représente la Bible, les défenseurs de la tradition nationale, qui ne fut jamais complètement interrompue, même quand Juda et Israël faillirent sombrer presque en entier dans le polythéisme.

Sans doute le nom de יהוה, comme ceux de אל שדי, עליון, אדוני, ont été communs aux Hébreux et aux peuples voisins; les Hébreux les ont adoptés comme des appellations diverses de leur Dieu unique, tandis que chez les Phéniciens et chez les Syriens ils désignaient des divinités bien distinctes les unes des autres, au moins dans leur apparence extérieure, des hypostases séparées. Mais ils pouvaient se faire d'autant mieux que ces noms étaient tous en réalité des qualifications significatives, auxquelles ne s'attachait pas nécessairement la notion d'une existence personnelle. Si l'habitude de diviniser séparément, comme autant d'hypostases, les attributs et les qualités de l'être divin, avait conduit le polythéisme euphratico-syrien à faire de « l'Etre vivant, » du « Fort, » du « Fort tout-puissant, » du « Très-Haut, » du « Seigneur, » des personnes distinctes, tous ces noms pouvaient sans inconvénient être admis par le Mosaïsme et réunis comme des appellations de son Dieu, sans porter atteinte au caractère d'unité absolue de ce Dieu. Il ne faut donc pas que la communauté des noms empêche de reconnaître la différence essentielle des conceptions religieuses, qui existait dès le temps d'Abraham et est devenue encore plus complète à partir du Sinaï. Et même si, parmi tous les noms communs aux Hébreux et aux nations qui les entouraient pour exprimer les attributs de la divinité, Moïse a choisi pour en faire le véritable nom divin celui de יהוה, au lieu de celui de אל שדי usité dans les Patriarches (Exod. VI, 3), c'est précisément parce que c'est le nom

Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. A, nos 31-34), debout et accompagné d'une déesse ailée qui semble veiller sur lui (Ibid. pl. A, nos 38 et 39) et

---

qui chez les Phéniciens et les Syriens avait le rôle mythologique le moins étendu, qui s'attachait le moins à une personnalité nettement définie dans le culte extérieur comme dieu spécial, et qui par sa signification même gardait le plus le caractère d'une abstraction philosophique applicable à un Dieu purement spirituel.

Mais si le Jéhovah mosaïque n'a rien à voir, malgré la communauté de nom, avec le יהוה du polythéisme tyro-phénicien, cette communauté de nom devait conduire presque nécessairement à glisser de la conception du יהוה du Sinaï dans celle du יהוה de la Phénicie toutes les fois qu'on s'écartait de la rigoureuse orthodoxie pour matérialiser la notion de Jéhovah et pour essayer, comme tant de Rois cherchèrent à le faire, de concilier son culte avec les éléments des religions du voisinage. C'est ce qui arriva dans le royaume d'Israël après que Jéroboam eut remplacé le Temple central et organisé un culte séparatiste

d'inscription de Mésa est venue confirmer complètement le témoignage des Livres des Rois et des Chroniques en prouvant que יהוה resta toujours le dieu national du royaume d'Israël, même sous les princes idolâtres qui lui associaient publiquement et officiellement de la manière la plus étendue les divinités phéniciennes et syriennes. Il n'est donc pas possible de douter que ce fut Jéhovah que représentait (comme les érudits l'admettent du reste universellement aujourd'hui), sous une forme idolâtrique absolument contraire à l'esprit mosaïque, le veau d'or de Dan et de Béthel (I Reg. XII, 28 et suiv.; Hos. VIII, 5 et suiv.), dont l'adoration constituait le véritable culte politique et national des dix tribus. Ce Jéhovah matérialisé était dans le sanctuaire de Béthel, le prophète Osée nous le dit en termes formels (XI, 18), identifié avec un Baal chananéen, avec le Baal jeune, le dieu fils, époux de la déesse Ascherah, dont le roi Josias fit brûler l'idole symbolique, en forme d'un pieu, placée auprès de l'image du veau quand il fit détruire le haut-lieu et l'autel de Béthel (II Reg. XXIII, 15). Les savants n'ont pas, à mon avis, attaché assez d'importance au soin constant avec lequel la Bible emploie toujours le mot עֵגֶל, « veau, » et jamais le mot « taureau, » quand elle parle des idoles de Dan et de Béthel. Ce n'est pas là une expression

qui est également placé quelquefois auprès de lui quand il l'élève sur le taureau, ou bien assis sur un trône, mais le doigt à la bouche, geste caractéristique de

---

indifférente, car dans la symbolique des religions de l'Asie antérieure le taureau adulte et le jeune veau à cornes naissantes ont un rôle parfaitement distinct, leur différence caractérise le dieu père et le dieu fils, le vieux et le jeune dieu. Dans un instant je parlerai des nombreux monuments de l'art qui donnent la figure d'un veau au produit de la génération divine, identique à son père, mais le représentant sous une forme juvénile. C'est en vertu de la même idée qu'Adonis, dont je montrerai bientôt les rapports avec Iahoh, était représenté comme un jeune chevreau (Hesych. Ἀδωνιεῖς, ἔριφος). Tout ceci se rapproche fort du תמוז syro-phénicien, figuré sur les monuments par l'enfant porté sur le taureau. Par conséquent il me paraît que dans le royaume d'Israël, par suite du schisme de Jéroboam, si Jehovah continuait à rester le dieu national, sa conception s'était profondément altérée. Sur la pente glissante de l'idolâtrie, la donnée du Dieu unique tendait à s'oblitérer, en transformant Jéhovah de seul Dieu en premier des dieux et en le plaçant au milieu du cycle des divinités chananéennes, où un תמוז avait déjà sa place. Pour quiconque étudie attentivement les livres historiques de la Bible et les prophètes, il est clair que la vraie doctrine du monothéisme pur, que l'orthodoxie mosaïque n'était plus dans Israël soutenue que par un très petit nombre de fidèles, maintenus dans cette croyance par quelques prophètes, comme Élie, Élisée et Osée, qui voyaient toujours à Jérusalem le centre religieux de la nation. Mais la masse des dix tribus, et en particulier l'aristocratie qui tenait à la séparation, faisait seulement consister son orthodoxie dans une monolâtrie plutôt que dans un vrai monothéisme. Les princes même dévoués au culte de Jéhovah et ennemis des cultes phéniciens, comme Jéhu, se bornaient à combattre l'association de Baal, d'Ashtoreth et d'Ashérah à Jéhovah, auquel ils sacrifiaient à l'exclusion de tout autre; mais ils n'éprouvaient aucun scrupule de la forme idolâtrique que son adoration avait prise officiellement à Dan et à Béthel, et leur zèle pour la foi n'allait pas jusqu'à comprendre l'atteinte au monothéisme absolu qui en résultait virtuellement et fatalement. Quant aux princes qui se laissaient complétement aller à leur penchant pour les religions étrangères,

l'enfance (*Ibid.* fol. A, n° 39). Faut-il encore en ce cas lui donner le même nom de יהוה? C'est possible, mais je n'oserais pas l'affirmer; car il le

---

ils combinaient Jéhovah avec les dieux chananéens, et tout en lui donnant le premier rang dans le culte comme au dieu national, ils le rapprochaient de plus en plus du Baal phénicien pour l'associer à l'ensemble du panthéon. C'est un syncrétisme pareil qui devait présider à la religion des rois infidèles de Juda et contre lequel réagissaient les rois fidèles, qui suivaient les inspirations des prophètes. En effet il ne semble pas qu'aucun des rois idolâtres ait jamais contesté la primauté de Jéhovah et ait même tenté de le chasser de son temple. Leur impiété consistait à lui associer des divinités étrangères, à introduire dans son temple même les images ou les symboles idolâtriques de ces divinités, avec les rites payens et quelquefois infâmes que condamnent si éloquemment les prophètes.

Une pareille théocrasie, consistant dans l'association de Jéhovah aux dieux du polythéisme cappadoco-syrien, se produisit encore, et d'une manière plus complète, dans le pays de Samarie quand les rois d'Assyrie y eurent transporté des captifs de la Babylonie à la place de l'ancienne population. La Bible nous en parle avec détail (II Reg. XVII, 24-41). Quand Josias fit la conquête de l'ancien royaume d'Israël, il déploya une grande sévérité pour y rétablir le culte mosaïque dans sa pureté (II Reg. XXIII). « Cette sévérité, dit Munk (Palestine, p. 355), dut faire prévaloir pendant un certain temps le culte pur de Jéhovah. A cette époque les colons assyriens ont pu entièrement se confondre avec les restes des Israélites de Samarie et recevoir de Jérusalem le livre de la loi ou le Pentateuque. » Mais l'esprit syncrétique n'en demeura pas moins vivant chez la population qui habitait désormais cette partie de la Palestine, et de là naquit la religion des Samaritains de l'époque classique, qui se prétendait juive et mosaïque, mais admettait tant d'usages payens, et dans son temple du Garizim décomposait le Dieu unique de Moïse en une triade à la façon de celles de l'Egypte, composée de יעזי, *Yahzos*, qu'ils disaient « le dieu de Melchisédech » (voy. Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 557 et suiv.), de חכמה, la Sagesse créatrice, figurée par une colombe (P. Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen alter Sekten der Juden, t. I, p. 38), et de יהוה, Jahveh, triade dont la réunion

pourrait que ce nom, qui gardait toujours dans la religion phénicienne un caractère mystérieux, n'ait été appliqué qu'à la seule figure du dieu enfant porté sur le lotus[1]

---

composait leur Dieu mystérieux et innommé (Joseph. Antiq. Jud. XII, 5, 5), dont Simon le Magicien se prétendit l'incarnation (Pseudo-Clem. Rom. Recognit. I, 72; II, 7; Justin. Mart. Apolog. I, 26).

Il faut donc, malgré la communauté du nom, distinguer absolument, comme deux conceptions qui n'ont rien à faire l'une avec l'autre, le יהוה Dieu unique de Moïse et le יהוה personnage du panthéon syro-phénicien. Mais l'existence d'un nom pareil à celui du Dieu du monothéisme mosaïque dans la mythologie des peuples polythéistes qui entouraient les Hébreux rendait assez facile pour ceux qui se laissaient aller à l'idolâtrie d'associer le culte de Jéhovah, conservé intact en apparence mais en réalité complètement dénaturé, à celui des divinités étrangères. De là la forme des deux doctrines que nous voyons en lutte constante pendant toute l'époque des Rois, la doctrine monothéiste et la doctrine polythéiste, l'orthodoxie et l'infidélité. Toutes les deux adoraient Jéhovah. Mais pour la doctrine orthodoxe il demeurait le Dieu absolument unique, n'admettant aucune association et aucune image matérielle, qu'avait proclamé Moïse, tandis que pour les Hébreux infidèles il n'était plus qu'un dieu primus inter pares à cause de son caractère national, mais trouvant la place dans les généalogies des dieux chananéens et syriens, devenus ses compagnons et ses synthrones.

(1) En tous cas je crois que les observations qui précèdent montrent que יהוה, entendu comme une divinité du panthéon syro-phénicien, ne doit pas être groupé avec Moloch, Chamos, Milcom, parmi les dieux âgés, à la puissance terrible et destructrice, ainsi que l'a fait M. Jules Soury dans un intéressant article qu'a publié la Revue des deux mondes du 1er février 1892 (la note précédente montre d'ailleurs combien je m'éloigne du point de vue essentiel de M. Soury). Il rentre dans la famille des dieux jeunes qui répandent dans la nature la vie qu'ils personnifient, comme Adonis, Thammouz, etc.

Le caractère primitif du Yahoh phénicien et syrien comme dieu fils a été entrevu

« Mais c'est en Chypre surtout, dit encore M. de Vogüé, que ces représentations se multiplient : nos fouilles ont mis au jour une grande quantité de figurines qui nous font assister à tout le développement du mythe, à la naissance et à l'éducation du dieu enfant. Isolé, il est représenté assis à terre, une jambe repliée sous lui, l'autre relevée (Rev. archéol. nouv. sér. t. XIX, pl. VI, n° 1, à gauche), dans l'attitude du célèbre bronze étrusque du Vatican (Micali, Storia degli antichi popoli Italiani, pl. XLIV, n° 1; Guigniaut, Religions de l'antiquité, pl. CLII, n° 583); certaines même de ces figurines, exécutées sans doute à une époque relativement récente, portent au cou la bulle, symbole de l'enfance (Voy. une autre variété du type du dieu enfant : Froehner, Antiquités chypriotes provenant des fouilles faites en 1868 par M. de Cesnola, n° 133). Plus jeune encore, le dieu est figuré sur les genoux de sa mère, comme Horus sur les genoux d'Isis. » De plus fréquemment il est né depuis quelques jours seulement et emmailloté, que la déesse qui le porte soit debout (Terre-cuite : Froehner, Antiquités chypriotes, n° 125; photogr.; 139. — Pierre calcaire : Froehner, Antiquités chypriotes, n° 258, photogr.), ou qu'on l'ait figurée assise sur un trône (Pierre calcaire : G. Rawlinson, History of Herodotus, t. II, p. 447, n° 1; Rev. archéol. nouv. sér. t. XIX, pl. VI, n° 1, deuxième et troisième figures de la rangée supérieure; p. 342; Froehner, Antiquités chypriotes, n°s 245-247). Dans d'autres cas, il est nu, coiffé ou non du bonnet asiatique, sur les genoux de sa mère assise (Terre-cuite : Froehner, Anti-quités chypriotes, n° 154), ou porté tantôt dans les bras (Terre-cuite : Froehner, n° 155 b) tantôt sur l'épaule de la déesse (Terre-cuite : Froehner, n° 155 a). Enfin l'enfant divin, attaché au sein de la déesse, le montre quelquefois plus âgé qu'aux premiers moments de son existence (Pierre calcaire : Froehner, n° 248). « Le groupe, prototype des Déméter et des autres déesses nourrices de la Grèce, est figuré symboli-quement par la vache qui allaite son veau, scène dont nos fouilles nous ont donné de nombreux exemplaires sculptés, et qui d'ailleurs était connue par les médailles

---

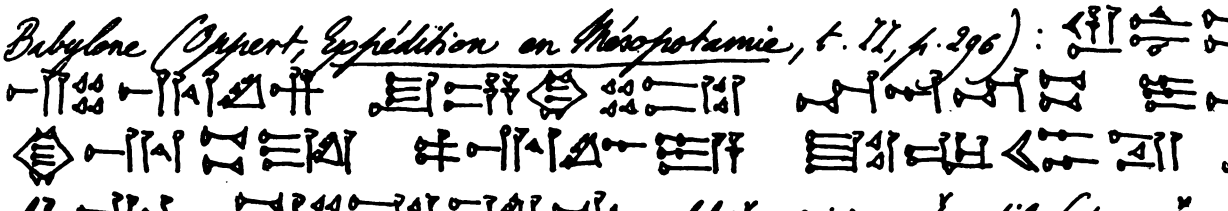
par M. Obry, dans son dernier travail, rempli de vues ingénieuses bien que toutes les idées et principalement la donnée fondamentale, n'en puissent pas être adoptées : Jéhovah et Agni, Amiens, 1870. Voy. aussi Ch. Lenormant, Introduction à l'histoire de l'Asie Occidentale, p. 137-139.

et par d'autres monuments. »

Vous avez vous même étudié, dans un article bien court mais exceptionnellement substantiel (Bullet. archéol. de l'Athén. franç. 1855, p. 24) cette représentation symbolique de la vache qui allaite son veau, représentation dont vous avez établi à la fois la haute importance religieuse, le rapport avec le culte de la Vénus asiatique et la signification comme personnifiant la déesse mère avec le dieu enfant, signification complétement éclaircie par la statuette de Cypre, publiée par vous, où l'Aphrodite-Astarté, à figure humaine, tient dans ses bras au lieu d'un enfant un jeune veau, symbolisant le dieu fils (Bullet. archéol. de l'Athén. franç. 1855, pl. II, n° 3). Vous avez montré le groupe en question, de la vache et du veau, sur des monuments assyriens, comme le peigne du Musée du Louvre (Bullet. archéol. de l'Athén. franç. 1855, pl. II, n° 1), l'ivoire de Nimroud au Musée Britannique (Layard, Monuments of Nineveh, pl. 91, n° 3) et les coupes d'argent découvertes à Agylla (Grifi, Monumenti di Cere antica, pl. IX et X, n° 1), et sur des monuments phéniciens, comme la monnaie d'un ancien roi de Byblos (Duc de Luynes, Numismatique des satrapies, pl. V, Byblos, n° 2 et 3) et certaines gemmes (Layard, Recherches sur le culte de Vénus, pl. XIV G, n° 13), et vous avez fait voir en même temps qu'il n'était pas étranger à la symbolique égyptienne, où nous le rencontrons, par exemple, dans la grande vignette d'en-tête de la première partie du Rituel Funéraire (Lepsius, Das Todtenbuch der Aegypter, pl. III). On peut le suivre de là passant d'un côté à Cypre et en Asie-Mineure, où il figure sur le fameux tombeau des Harpyies de Xanthus (Fellows, Account of discoveries made in Lycia, pl. 21), puis en Grèce, où il devient le type constant des monnaies d'argent de Corcyre (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 178) et de ses colonies illyriennes, Apollonie (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 153) et Dyrrhachium (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 156), ainsi que des plus anciennes médailles de Carystus d'Eubée (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 322), ville où ce type rappelle la vache de bronze ἀπὸ ἔργου τοῦ Μυδικοῦ dédiée à Delphes par les habitants après la retraite des Perses (Pausan. X, 16, 6). Dans la direction opposée, nous voyons le même emblème divin introduit de l'Assyrie chez les Alarodiens des bords du lac de Van huit siècles avant notre ère, car

Les bas-reliefs de la salle n° XIII du palais de Khorsabad (Botta, Monument de Ninive, t. II, pl. 161) représentent un groupe en ronde-bosse de la vache allaitant son veau, placé devant la façade du temple des dieux Xaldis et Baga-mazda à Musasir (voy. le t. 1er de mes Lettres, p. 131). Il s'étendit même jusque dans une partie de la Médie et de la Perse, où il demeurait encore employé sous les Sassanides, car un certain nombre de gemmes de cette époque, dont quelques-unes avec des inscriptions pehlevies, nous offrent la vache et le veau (Lajard, Recherches sur le Culte de Vénus, pl. XIV G, n°s 9, 10, 12 et 18) s'échangeant avec la figure d'une déesse qui porte un enfant sur les genoux (Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, pl. XXI A, n°s 2, 24, 25, 26 et 31). C'est donc la manière la plus générale et la plus abstraite de représenter la déesse mère avec le dieu enfant, et ce qui a fait la diffusion de ce type plastique est la facilité même avec laquelle il pouvait s'appliquer à toutes les formes et à tous les noms sous lesquels s'exprimait cette donnée mythique.

Des monuments de Cypre, dont je viens de parler à la suite de M. de Vogüé, nous montrent que c'est à cette île que les Grecs empruntèrent l'Aphrodite Κουροτρόφος dont parlait Sophocle (ap. Athen. XIII, p. 592) et qu'a reconnue Panofka dans une terre-cuite de Berlin (Terracotten des Koenigl. Museums zu Berlin, pl. XXIII). Nous retrouvons la source de cette Vénus à l'enfant dans la Zarpanit babylonienne, que des figurines de terre-cuite provenant principalement de Babylone même et de la Chaldée représentent nue, suivant son type ordinaire, mais portant de plus un enfant dans ses bras (Layard, Nineveh and its remains, t. II, ch. VII; Loftus, Travels and researches in Chaldæa and Susiana, p. 214; G. Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern world, t. I, p. 176). Zarpanit, dans ce cas, comme je l'ai déjà dit (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 120), se confond avec Belit mulidit ou génératrice, , la Mère des dieux; banit ilani (Inscr. des Bavils de Khorsabad, l. 45 de l'édition de M. Oppert, et W. A. I. I, 36, l. 38), que l'inscription des Taureaux de Khorsabad (l. 100: Oppert, Inscriptions de Dour-Sarkayan, p. 8) appelle mumaššišat šalidti, « celle qui favorise les enfantements ». Elle est là dans le rôle de déesse de la conception et de l'enfantement, qui motive la prière que lui adresse Nabu-kudurri-uṣur à la fin de l'inscription commémorative de la fondation du temple qu'il avait dédié à cette Zarpanit dans

Babylone (Oppert, Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 296) :  rubbiši ziriw. Šundili (pour Šamdili) hannabi ina kiribit pari'ya šalmiš. Šuteširi talidti, « favorise la copulation, « conserve l'embryon sain et sauf dans l'utérus, dirige l'enfantement. »

Mais ce qui est digne de remarque, c'est qu'à cette Zarpanit qui préside aux naissances et tient dans ses bras un enfant, les textes assyriens ne donnent jamais un enfant déterminé ; ils en font l'épouse de Bel-Merodak, mais ils ne nomment aucun dieu comme son fils ; ils lui donnent donc le caractère de nourrice plutôt que de mère. De même, dans les mythes nombreux relatifs à l'Aphrodite-Astarté de Cypre que les Grecs ont recueillis, il n'en est aucun qui la représente dans un rôle de maternité, qui lui donne un fils et qui par conséquent justifie les représentations où nous l'avons vue porter un enfant, que tout semblerait au premier abord faire considérer comme étant né d'elle.

En Egypte nous trouvons quelque chose d'analogue. La déesse allaitant le dieu enfant est aussi souvent Hathor avec le jeune Ra ou avec Harpocrate (Hâr-pe-χrud) qu'Isis avec Horus. Or, si Isis est bien donnée constamment comme la mère d'Horus, Hathor, au contraire, n'est jamais nommée par la tradition de la mythologie ordinaire et publique comme la mère de ses nourrissons (voy. Mariette, Notice des monuments du Musée de Boulaq, 2e édition, p. 120), Ra étant fils de Mon-t et Hâr-pe-χrud d'Isis, bien que son rôle de maternité, ainsi déguisé dans la forme extérieure, se trahisse par l'orthographe de son nom , qui la désigne comme « la demeure d'Horus, » c'est à dire le récipient où le dieu s'engendre lui-même pour l'éternité. M. Mariette (Notice des monuments du Musée de Boulaq, 2e édition, p. 122) a du reste fait cette importante remarque que presque jamais le dieu enfant, dans les triades égyptiennes, n'est formellement nommé comme le fils de la déesse mère, bien que cette filiation résulte nécessairement de la composition même de la triade.

Si nous nous transportons en Grèce, nous y verrons quelques déesses qui figurent sur certains monuments comme κουροτρόφοι, bien que la tradition ordinaire ne leur attribue pas un rôle de maternité (voy. Stark,

Athènes Kurotrophos, dans le tome II des Mémoires de l'Institut Archéologique). Mais la déesse est représentée simplement comme nourrice, c'est, par exemple dans les récits relatifs à la naissance d'Erichthonius (voy. Ch. Lenormant et De Witte, Elite des monuments céramographiques, t. I, p. 265-286), qu'une manière de concilier la qualité de mère donnée à la déesse par certains mythes avec la virginité qui fait son attribut habituel; c'est un dégagement qui se laisse facilement pénétrer. En général, au contraire, les Déesses Mères qui ont leur origine dans la vieille religion des Pélasges, comme Déméter, sont franchement mères et peuvent à bon droit dans les œuvres de l'art recevoir l'attitude de κουροτρόφος, car la tradition mythologique nomme leur enfant en termes constants et formels, et la naissance tient une grande place dans l'histoire de la déesse.

C'est à l'Asie antérieure que sont propres ces déesses que l'on qualifie de Mères, qui président à la génération, qui sont représentées avec un enfant dans les bras, et qui, pourtant n'enfantent pas et dans les récits de la mythologie ésotérique jouent exclusivement le rôle de nourrices (voy. Ch. Lenormant, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 218-229). L'exemple le plus éclatant en est Cybèle, la Mère des dieux, la Magna Mater par excellence, qui pourtant n'est jamais effectivement mère, comme le remarquent également le chrétien Arnobe (Adv. gent. V, 8) pour s'en railler, et l'empereur Julien (Orat. V In Matr. Deor. p. 166, ed. Spanheim) pour en donner une explication où il accumule tous les raffinements du mysticisme néo-platonicien. Dans la première des deux versions du mythe phrygien de Cybèle qui nous ont été conservées par Diodore (III, 58), Basiléa, fille d'Uranus et de Titæa, a porté le surnom de Grande Mère longtemps avant de s'unir à son frère Hyperion, et on l'a ainsi surnommée parce qu'elle a nourri tous ses frères. La seconde version nous montre Cybèle, fille de Méon, comme une vierge qui aime beaucoup les petits enfants, qui en porte souvent dans ses bras, et qui, à cause de cela et aussi pour avoir montré aux hommes des charmes propres à combattre les maladies de la première enfance, a reçu des Phrygiens reconnaissants le surnom de Μήτηρ ὀρεία, « Mère des montagnes. » Dans le récit emprunté par Arnobe (Adv. gent. V, 6) à Timothée, Cybèle préside à l'éducation du jeune Attys et est sa nourricière. La Grande Mère de Phrygie se présente donc dans la tradition extérieure et publique comme une déesse qui n'est pas mère, mais seulement nourrice.

Ceci paraît tout simple à M. Guigniaut. « C'est précisément, dit-il (Religions de l'antiquité, t. II, 3e part. p. 916), parce que Cybèle est la Grande Mère, la mère de tous les dieux et de tous les êtres, la terre ou même la nature, génératrice et nourrice universelle, féconde par elle-même et d'une fécondité inépuisable, qu'elle n'est la mère d'aucun dieu, d'aucun être en particulier, qu'elle n'a ni époux, ni enfants, à proprement parler; comparable en cela à la Diane d'Éphèse avec ses nombreuses mamelles, à la déesse de Syrie, à la Vénus céleste des Phéniciens et des Carthaginois, sans doute aussi à l'Anaïtis d'Arménie et du Pont. » Il y a beaucoup de vrai dans ce point de vue, mais il ne suffit pas à expliquer la différence du rôle des déesses si bien groupées par le savant académicien avec celui des déesses pélasgiques comme Déméter, qui sont réellement mères, et surtout cette particularité qu'en toutes les déesses de cette nature, qui sont qualifiées de mères sans enfanter, nourrissent des enfants qu'on ne dit pas avoir été mis au monde par elles, des enfants que le récit ordinaire présente même comme nés d'autres femmes. Il y a là, je crois, la trace d'une notion de philosophie naturelle que les auteurs anciens attribuent formellement à l'Égypte et qui tient en effet une place considérable dans les dogmes religieux (Voy. Mariette, Notice des monuments du Musée de Boulaq, 2e édition, p. 22), notion qui sans doute était aussi admise dans l'Asie antérieure, celle de la passivité absolue du principe féminin. « Les Égyptiens, dit Diodore (I, 80), considèrent le père comme le seul auteur de la génération, tandis que la mère ne fournit à l'enfant que la nourriture et la demeure. » D'après ce principe il n'y a pas de véritables mères, il n'y a que des nourricières, et la façon la plus claire d'exprimer ce rôle du principe féminin dans la génération divine comme dans toute génération est d'attribuer à la déesse qualifiée de mère, dans le récit mythique comme dans les représentations plastiques, non pas un enfantement réel, mais l'office d'une nourrice. Envisagée dans sa conception première d'androgynisme, comme Cybèle sous la forme primitive d'Agdestis et comme l'Astarté de Cypre quand elle est une Vénus barbata ou quand elle est symbolisée par la pierre conique, la déesse qui préside à la fécondité de la nature se suffit à elle-même pour l'œuvre de la génération des êtres; elle engendre un produit semblable à elle par l'opération de la puissance active dans le sein de la puissance passive. Mais quand on la conçoit indépendamment de la puissance mâle et active, on la présente aux

adorations du peuple nourrissant un enfant sur la naissance duquel on le tait, car même en lui attribuant cette naissance son rôle de mère n'aura consisté en réalité qu'à lui fournir la nourriture.

Si nous rencontrions sur un monument figuré une Cybèle portant un enfant dans ses bras et lui servant de nourrice, nous n'hésiterions pas à appeler cet enfant Attys, en vertu même du récit d'Arnobe. Nous devons envisager de la même façon les monuments qui montrent l'Aphrodite-Astarté de Cypre comme κουροτρόφος. Il n'y a pas à supposer un mythe perdu qui aurait raconté un enfantement sur lequel toutes les traditions gardent le silence. L'enfant qu'elle porte dans ses bras est celui à l'éducation et à la nourriture duquel les fables locales la font présider tout en donnant à cet enfant une autre mère, c'est Adonis. Pour se convaincre que dans une partie de son histoire ce personnage divin était présenté comme un enfant élevé et nourri par la déesse que les Grecs assimilèrent à leur Aphrodite, de la même manière qu'Attys par Cybèle, il suffit de lire le début du récit emprunté par Apollodore (III, 14, 4) à Panyasis: « Adonis étant sorti des flancs de l'arbre dans lequel sa mère était métamorphosée, Aphrodite, qui vit sa beauté, le mit encore enfant dans un coffre, pour le cacher à la vue des dieux. » C'est à cet âge de son existence que se produit la dispute entre Aphrodite et Perséphoné pour la possession, sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir plus loin, et dans la peinture du vase grec de la collection Amati où cette dispute est figurée au revers de la mort du jeune dieu (Bullet. de l'Inst. Arch. 1853, p. 162 et suiv.; De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 196) Adonis est un enfant porté dans les bras d'Aphrodite. C'est aussi pour elle que dans la belle terre-cuite publiée et si ingénieusement commentée par Thiersch (Veterum artificum monumenta poëtarum carminibus explicata, pl. V) Adonis, auprès d'Aphrodite, est de plus petite taille que la déesse et atteint à peine à l'adolescence. Il en est de même dans un autre groupe de terre-cuite publié par Stackelberg (Græber der Hellenen, pl. LXVIII); et M. Roulez (Bullet. de l'Académie Royale de Belgique, t. VIII, 2e part. p. 338), Raoul Rochette (Choix de peintures de Pompéi, p. 121) et M. De Witte (Ann. de l'Inst. arch. t. XVII, p. 391) ont reconnu Adonis androgyne dans l'enfant au type indécis qui rapproche d'Aphrodite dans une troisième terre-cuite provenant d'Athènes (Stackelberg, Græber der

Hellenen, pl. LXI).

Movers (Die Phœnizier, t. I, p. 512 et suiv.) a très bien établi les rapports qui existent entre Adonis enfant et Jakoh, rapports qui remontent déjà au parallélisme entre l'expression d'ἀβρὸς Ἰαὼ dans l'oracle de Claros et l'expression presque consacrée ἀβρὸς Ἄδωνις (Bion, Idyll. I, v. 79; Procl. Hymn. in Sol. v. 24; cf. Theocrit. Idyll. XV, v. 128). Parmi les surnoms du dieu de Cypre et de Byblos, il en est toute une série qui se rapportent à son enfance. Tel est avant tout celui de Ἑῷος (Etymol. Magn. v° Ἑῷος), זרח, « soleil levant, » expression qu'Isaïe (LX, 1 et 2) applique même au Jéhovah des Hébreux. Panyasis appelait Adonis Ἠοῖος, « le dieu de l'aurore » (Hesych. s. v.), ce qui semble être à la fois une traduction de זרח et un rappel, hellénisé de manière à lui donner un sens en grec, du nom de Ἄω que le dieu recevait en Cypre (Etymol. Magn. v° Ἑῷος). Cette dernière appellation est extrêmement importante par son identité avec celle du Aur babylonien et son étroite parenté avec יהוה, dont elle ne diffère qu'en ce qu'elle est tirée du prétérit du verbe הוה, tandis que יהוה dérive de l'aoriste. Après les observations qui précèdent il est difficile de douter que le surnom de Ἄω ne désigne Adonis envisagé comme dieu enfant, de même que יהוה, en même temps qu'elle établit une assimilation entre lui et le Moroperyès primordial, le Aur Kinur de Babylone. Je crois donc qu'il faut expliquer les figurines cypriotes dont je viens de m'occuper comme représentant Aphrodite-Astarté qui nourrit Adonis-Ao.

Au reste, la qualité de μορόεις appartient essentiellement à Adonis. Depuis longtemps déjà les érudits ont reconnu avec certitude une allusion aux fêtes de la mort de ce dieu dans « le deuil du Fils unique (יחיד) » qui sert de comparaison aux prophètes pour désigner le dernier terme de violence de l'explosion d'une douleur bruyante (Amos, VIII, 10; Zachar. XII, 10; Jerem. VI, 26).(1) Nous retrouvons ce même nom de יחיד dans

---

(1) Amos nous apprend même que dans le « deuil du Fils unique » il y avait un jour spécial nommé יום מר, « le jour d'amertume, » ce qui n'est certainement pas sans rapport avec le nom de Myrrha, donné dans la légende poétique à la mère d'Adonis.

Jérémie (XXII, 18) a conservé, toujours à titre de comparaison avec le désespoir le plus intense, un fragment des chants de ce « deuil du Fils unique » : הוי אָחִי וְהוֹי אָחוֹת הוֹי אָדוֹן וְהוֹי הוֹדָהּ « Hélas, mon frère! Hélas, ma sœur! Hélas, seigneur (Adôn)! Hélas, ta seigneurie! » Le cri : « Hélas, mon frère! » était le cri ordinaire des funérailles virriles. Le cri : « Hélas, ma sœur! » devait être par analogie celui des funérailles de femmes. Leur réunion dans le deuil d'Adonis avait, par conséquent, sans doute trait

un important récit de Philon de Byblos, où je ne puis voir qu'une variante de la mort d'Adonis. « Cronos, que les Phéniciens appellent El, et qui après sa mort fut divinisé comme « dans la planète Saturne, régnant en ces lieux et ayant eu d'une nymphe du pays « qui s'appelait Anobret [1] un fils unique que pour cela on nommait Iéoud, יחיד « (ce mot signifie encore « fils unique » chez les Phéniciens), voyant le pays exposé à « de grands périls par suite d'une guerre, revêtit son fils des ornements royaux, et « l'immola sur un autel qu'il avait lui-même construit. » Κρόνος οὗτος, ὃν οἱ Φοίνικες Ἦλον προσαγορεύουσι, βασιλεύων τῆς χώρας, καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εἰς τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθείς, ἐξ ἐπιχωρίας Νύμφης Ἀνωβρὲτ λεγομένης υἱὸν ἴδιον μονογενῆ, ὃν καὶ διὰ τοῦτο Ἰεοὺδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔθ' καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι, κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων καταπεπληγότων τὴν χώραν, βασιλικῷ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν θυσίαν τε κατασκευάσας ἄβρενος κατέσφαξεν (Cf. Euseb. Praepar. evang. I, 10, p. 90, ed. Gaisford; IV, 16, p. 333, ed. Gaisford; cf. Euseb. Chronkan. II, 54 et 59, Porphyr. De abstin. carn. II, 56). Le récit du vieux mythe a ici revêtu une forme

---

l'androgynisme fondamental de son personnage (Phot. Hephaest. p. 33, ed. Roulez), auquel fait peut-être allusion le surnom grec de κουρεύς (Steph. Byz. v° Κούριον) qu'il recevait dans certaines parties de l'île de Cypre (voy. De Witte, Nouv. ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 548).

Movers (Die Phœnizier, t. I, p. 248) a établi que le nom d'ἄδωνις ou ἄδωνις, donné quelquefois aux lamentations sur Adonis et ensuite étendu à toute lamentation de deuil (Pollux, Onomast. IV, 7), n'était que la transcription grecque d'une exclamation sans doute consacrée et presque semblable à celle qu'a conservée Jérémie : הוי אדוני מה הדה « Hélas, mon Seigneur (Adôni) ! où est la seigneurie ? »

[1] Ce nom, pour lequel les manuscrits donnent les leçons diverses Ἀνωβρὲλ, Ἀνωβρεὶ et Ἀνωβρὶν, a été une véritable crux interpretum. Bochart le restitue חן-עוברת, ex gratia concipiens, Movers עין-עברת fons superabundans, M. Renan עין-עברית, fons hebraeus, sir Henry Rawlinson ענו-ברת, ab Oanne dilecta. Aucune de ces restitutions ne me paraît pleinement satisfaisante, et je crois que le plus sage est jusqu'à nouvel ordre de s'abstenir de conjectures qui n'auraient pas un fondement assez solide.

entièrement euhémériste, comme toujours dans les fragments de Philon de Byblos, et de plus il s'est opéré une superfétation et une confusion étrange de l'histoire du sacrifice d'Abraham, telle qu'elle est racontée dans la Genèse (voy. Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 281 et suiv.), résultat de la tendance syncrétique, étudiée par Movers (Die Phœnizier, t. I, p. 85-88, 130-132), qui conduisit les populations payennes de la Palestine et des pays voisins vers le temps de l'ère chrétienne à identifier le personnage d'Abraham, si bien placé par la Bible dans l'histoire, à leur Cronos.(1) D'ailleurs Eusèbe dit que ceci est extrait du livre de Philon Περὶ Ἰουδαίων, et par conséquent il est permis de croire que l'auteur y avait donné à la fable phénicienne une tournure volontairement rapprochée de l'histoire d'Abraham afin d'assimiler plus complétement les deux récits. Je crois donc que la forme réellement phénicienne de cette variante du mythe d'Adonis, où le jeune dieu reçoit encore la qualification de μονογενής, se trouve dans une phrase du grand morceau de Sanchoniathon qui paraît contenir le récit théogonique propre aux sanctuaires de Byblos (Sanchoniath. p. 36, ed. Orelli). « Une peste et une mortalité étant survenue, Cronos sacrifie son « fils unique en holocauste à son père le Ciel, puis se circoncit et oblige ses com« pagnons (les Elohim) à faire de même... » Λοιμοῦ δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς, τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν Κρόνος Οὐρανῷ ὡς πατρὶ ὁλοκαρποῦ, καὶ τὰ αἰδοῖα περιέτεμεν, ἀναγκάσας καὶ τοὺς ἐφ' αὑτῷ συμμάχους καθαγιάσαι. Une semblable variante du mythe transforme la mort du dieu solaire adolescent en un prototype divin des horribles sacrifices que l'on offrait tous les moins dans toutes les circonstances critiques au Moloch phénicien, au Philom

---

(1) C'est ainsi que le sacrifice de la fille de Jephté, purement historique dans le récit du livre des Juges, prenait déjà une tournure mythologique dans la superstition populaire au temps où fut écrit le livre, puisque les filles d'Israël le commémoraient chaque année par une fête de deuil (Jud. XI, 40) qui ressemblait aux lamentations d'Adonis. Plus tard, chez les Samaritains, la transformation était devenue complète, puisqu'ils adoraient la fille de Jephté comme une déesse (S. Epiphan. Adv. haeres. p. 138 de l'édition de Paris, 1545). Ils l'assimilaient sans doute à la fille du dieu El immolée par son père dans les récits de Sanchoniathon (p. 30, ed. Orelli).

des Ammonites, au Chamos de Moab, à tous ces dieux qui personnifiaient la puissance dévorante de l'élément igné, le soleil d'été avec son action destructrice. C'est ce que Philon de Byblos remarque lui-même. Au premier abord cette forme donnée à la fable, tout en conservant le point essentiel, la mort du jeune dieu, paraît bien éloignée du récit ordinaire, tel qu'il parvint chez les Grecs, puisqu'elle laisse entièrement de côté la déesse amante d'Adonis et qu'elle fait de celui-ci la victime de son propre père, tandis que le récit habituel le fait naître d'un personnage du cycle héroïque, entièrement distinct du dieu sanglier qui prend la forme du sanglier ou envoie le sanglier par lequel est tué Adonis. Mais si l'on fait attention au sens qu'assigne au mythe le plus ordinaire l'époque de l'année où se célébraient les Adonidies auxquelles il se rapporte, on arrive bientôt à se convaincre que cette donnée, pour y être déguisée, n'était cependant pas étrangère à la conception fondamentale. C'est au solstice d'été qu'Adonis est tué par le sanglier; c'est le soleil brûlant des mois les plus chauds de l'année qui tue le jeune soleil de printemps. Le dieu qui prend la forme du sanglier ou qui envoie le sanglier, dieu dont les Grecs ont fait Arès, Héphaestus ou Apollon, est donc un dieu de la famille de Moloch, de Milcom ou de Chamos; c'est un dieu solaire comme Adonis lui-même et par conséquent de la même nature, mais plus viril et plus terrible, en un mot un dieu qui est avec lui dans le rapport d'analogie et de différence de conception qui caractérise d'ordinaire le dieu père et le dieu fils.(1)

---

(1) Au reste, M. De Witte a déjà fait remarquer (Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 339) que même dans la forme habituelle et poétique du mythe d'Adonis on retrouve la trace de cette idée que le même principe est la cause de la naissance et de la mort du jeune dieu. Le sanglier qui frappe Adonis est intervenu antérieurement dans le récit comme ouvrant avec ses défenses l'écorce de l'arbre dans lequel Myrrha a été changée et faisant sortir de ses flancs l'enfant divin (Serv. ad Virgil. Eclog. X, v. 18; ad Æneid. V, v. 72).

Nous retrouvons la même donnée du dieu fils victime de son père exprimée de la façon la plus formelle dans une des variantes principales du mythe d'Attys, dont on a déjà fait ressortir bien des fois l'intime parenté, on peut même dire l'identité fondamentale avec le mythe d'Adonis, dont il n'est que la forme phrygienne. Si dans la légende généralement adoptée par les poètes grecs c'est Cybèle qui, rivale de la fille du roi Midas et voyant qu'Attys va l'épouser, jette le jeune berger phrygien dans le

M. Hitzig (Commentar zu Jesaia, XVIII, 8; voy. Movers, Die Phoe-
-nizier, t. I, p. 196) a le premier reconnu dans le passage où le prophète Zacharie (XII, 10) cite parall-

---

délire furieux qui produit la castration volontaire et la mort; dans les récits de Pausanias (VII, 17, 5) et d'Arnobe (Adv. gent. V, 7), qui paraissent plus conformes à la tradition originale de la Phrygie, c'est l'androgyne Agdestis, père d'Atys, qui devient la cause de tous ces événements (voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 373-375). Et le mythe d'Atys est d'autant plus important à rapprocher ici que seul parmi toutes les légendes du même ordre il nous offre en termes précis au-dessus de générations successifs du dieu père, Agdestis (Pausan. VII, 17, 5; Arnob. Adv. gent. V, 6; Strab. X, p. 469), et du dieu fils, Atys, dont le second n'est que la forme juvénile du premier (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 97, et ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 367), l'excision sym-
-bolique, imitée par les prêtres de Carthage (S. Augustin. De civ. Dei, VII, 26), par ceux de la Déesse Syrienne d'Hiérapolis (Apul. Metam. VIII, p. 182) et par les קדשים que le roi Josias dut expulser du temple de Jehovah (II Reg. XXIII, 7) où ils s'étaient installés sous le règne de l'idolâtre Manassé, comme d'autres rois fidèles obser-
-vateurs de la Loi les avaient déjà chassés du pays (I Reg. XV, 12; sur les קדשים, voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 678-689). Or cette excision, qui se dissimule sous un voile transparent dans le récit habituel de la mort d'Adonis (voy. Maury, Rev. archéol. t. VIII, p. 646) comme s'appliquant au dieu fils, revient dans notre récit de Sancho-
-niathon sous la forme adoucie de la circoncision — qui, remarquons-le en passant, n'était pas un rite constant des Phéniciens — mais se rapportant cette fois à El, c'est à dire au dieu père.

Le mythe de Dionysus Zagreus, qu'on le regarde comme introduit seulement dans les Eleusinies postérieurement au VI^e^ siècle avant notre ère, suivant l'opinion la plus généralement admise aujourd'hui, ou bien qu'avec Otfried Müller (Prolegomena

zu einer Wissensch.

-lement le deuil du יהוה et le deuil de הדדרמון une précieuse indication du nom que recevait chez les Araméens des environs de Damas et de la Syrie du

---

Mythologie, p. 390), Schwenk (Mythologische Andeutungen, p. 151 et suiv.) et moi-même (Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 392), on le tienne comme appartenant au fond primitif du culte mystique de Déméter, reproduit sous une forme grecque les mêmes données essentielles que le mythe syro-phénicien d'Adonis et le mythe phrygien d'Attys. La notion du dieu fils tué par le dieu père n'y était pas étrangère, car, ainsi que M. Maury l'a discerné le premier (Histoire des religions de la Grèce, t. II, p. 366) et que j'ai essayé de l'établir plus complètement (Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 305; 403 et suiv.), au fond, pour l'initié qui savait ne pas s'arrêter au voile de l'apparence extérieure des mythes, c'était de son propre père qu'Iacchus ou Dionysus Zagreus était victime. Même dans l'histoire du Dionysus Thébain nous trouvons quelque chose d'analogue (voy. De Witte, Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 361). Il est nourri par les Hyades (Homer. Iliad. Σ, v. 486; Ovid. Fast. V, v. 167; Virgil. Æneid. I, v. 744; Horat. I Od. 3, v. 14), appelées des Latins Suculae (Aul. Gell. Noct. Attic. XIII, 9; Hygin. Fab. 192), en même temps qu'il est fils de Zeus ᶜΥέλιος (Pausan. II, 19, 7; IX, 39, 3) ou ᶜΥης (Hesych. s. v.; voy. Lobeck, Aglaophamus, p. 628 et 1045; Ch. Lenormant, Nouvelle galerie mythologique, p. 58); et certains récits nous montrent Hyas, frère des Hyades (Ovid. Fast. V, v. 181; Hygin. Fab. 192; Poët. astron. II, 21) et forme héroïque de Dionysus ᶜΥης (Hesych. v° ᶜΥης et ᶜΥεύς; Etymol. Magn. s. v.; Suid. s. v.), tué par un sanglier, ὗς (Hygin. Fab. 192), ce qui ramène au sanglier d'Adonis.

Au reste, la grande théogonie à laquelle j'ai emprunté la phrase que je commente, théogonie que des détails caractéristiques rattachent à Byblos, est très remarquable par la succession de ces luttes entre le dieu père et le dieu fils, dont j'ai essayé ailleurs de pénétrer la signification (Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 403-406; 538-543). C'est alternativement l'un ou l'autre des deux antagonistes qui est vaincu dans la lutte, mais elle se termine toujours par une mort ou par une évirration, autre manière d'exprimer la même donnée, dont le rapport avec la mort est attesté par les mythes d'Adonis et d'Attys.

Hord le dieu appelé ailleurs Adonis ou Thammouz ; car Hadad-Rimmon donnait son nom à la ville qui fut plus tard Mapsimianopolis (1) et הדד הדד n'était

---

Elioun (עליון), le plus ancien des dieux et leur premier auteur, est tué à la chasse par une bête féroce et son fils le Ciel (שמי) succède immédiatement à son pouvoir (Sanchoniath. p. 24, ed. Orelli), ce qui peut donner à penser qu'il n'a pas été étranger à la première lutte. Cronos (אל), fils du Ciel, déclare à son tour la guerre à son père (p. 26), qu'il défait (p. 28) et finit par mutiler (p. 34). Le sang du Ciel teint les fontaines et les fleuves. Pendant la durée de la lutte, Cronos a tué son fils Sadid (שדיד) et une de ses filles (p. 30), qui paraît être la Persephoné (אשרה) dont il a été question un peu plus haut (p. 26). Postérieurement à la mutilation du Ciel, il immole, comme nous venons de le voir, son fils unique (יחיד).

La théogonie grecque, telle qu'elle a été pour la première fois exposée dans son ensemble par Hésiode, nous offre une succession de luttes tout à fait analogue. Cronos mutile son père Uranos ; il est à son tour vaincu et détrôné par son fils Zeus, après avoir dévoré ses premiers enfants ; enfin le jeune Dionysus Zagreus, fils de Zeus, périt victime des embûches des Titans et de la jalousie de son père. Le parallélisme est frappant et doit être mis en lumière, sans préjuger l'obscure et encore presque insoluble question de savoir si les Hellènes ont emprunté directement ces mythes aux Phéniciens ou s'ils sont parvenus aux deux peuples par des courants différents sortis d'une source primitive commune.

(1) רמון est aussi le nom d'un certain nombre de localités de la Palestine et de la Syrie. Cependant je ne crois pas que הדד-רמון soit un nom composé comme מלקרת-רצף, בעל-תרז, בעל-צדן. Ce sont, au contraire, les localités de Rimmon qui ont dû sans doute leur appellation au dieu רמון, dont il est encore question dans d'autres endroits de la Bible (II Reg. V, 18) et d'après lequel un roi de Damas est nommé טברמון (I Reg. XV, 18).

רמון signifie « grenade. » Dans la version du mythe d'Attys adoptée par Arnobe (Adv. gent. V, 6) c'est un grenadier qui naît du sang d'Agdestis mutilé et dont le fruit mangé par Nana, fille du fleuve Sangarius, la rend enceinte d'Attys. Les femmes athéniennes dans les Thesmophories s'abstenaient du fruit de la grenade,

bien positivement un dieu de la Syrie, dont Macrobe (Saturn. I, 23) parle en ces termes : Deo, quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt. Ejus hominis interpretatio significat unus. Hunc ergo ut potentissimum honorant deum ; sed subjungunt eidem deam nomine Adargatin ; omnemque potestatem cunctarum rerum his duobus adtribuunt[1]. Il résulte du témoignage du prophète Zacharie qu'on assimilait Hadad

---

parce que l'arbre qui le produisait était censé né du sang de Dionysos Zagreus répandu à terre (Clem. Alex. Protrept. II, p. 16, ed. Potter). On sait le rôle considérable que le même fruit jouait dans le mythe de Déméter et de Coré. Dans la célèbre peinture de la Casa dei capitelli colorati à Pompéi (Archaeologische Zeitung, t. II, pl. V, n° 2 ; Raoul Rochette, Choix de peintures de Pompéi, pl. VII) on voit, à côté du groupe de Vénus tenant Adonis mourant dans ses bras, des pommes de grenade déposées sur un autel devant une statue de Priape.

[1] L'existence d'un dieu principalement syrien du nom de הדד n'est pas douteuse en présence des témoignages de Macrobe, de Sanchoniathon (p. 34, ed. Orelli) et aussi de Pline : Adadumephros, ejusdem oculos, ac digitos dei : et hic colitur a Syris (Hist. nat. XXXVII, 71).
D'un autre côté, il n'est pas moins certain qu'il y avait un dieu chaldéo-assyrien du nom de Adar, אדר ou הדל, qui est le 𒀭𒅎𒁕 (prétendu Ninip) des textes cunéiformes (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 106-114), et avec la qualification de malik, « roi, » le אדרמלך de la Bible (II Reg. XVII, 31).
La ressemblance de forme du ד et du ר a produit entre les noms de ces deux divinités, sous la plume des copistes, des confusions presque inextricables.
Le passage de Macrobe paraît établir bien nettement que הדד, étant l'époux de la déesse עתרעתה, devait être le dieu qu'on adorait avec elle à Hiérapolis ou Bambyce. En effet le nom du dynaste de cette ville, vassal des Achéménides vers le IV^e^ siècle avant l'ère chrétienne, dont nous possédons des médailles (Waddington, Mélanges de numismatique, t. I, p. 90-94 ; pl. VII, n^os^ 1 et 2), paraît dans les légendes monétaires devoir se lire

à Adonis et que ce nom qui signifie « l'unique » doit être entendu comme synonyme exact de יחיד, c'est à dire dans le sens de μονογενής. Ce nom et l'épithète

---

עבד־הדד plutôt que עבד־הדר. Mais dans la version syriaque de l'Apologie de S^t Méliton (Spicilegium Solesmense, t. II, p. XLIII et XLIV; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2^e part. p. 324 et 325) nous voyons le dieu principal de Mabug ou Hiérapolis appelé ʿDd, ce qui se rattache à la forme הדד, puis quelques lignes plus loin (qui rappelle le nom de l'idole assyrienne du sanctuaire, Σύριγξ, dans Lucien: De Dea Syr. 33) est dite fille de ʿDd, ce qui remène à הדד.

Nicolas de Damas, qui avait dû consulter les chroniques locales, dit en parlant des rois de la ville dont il était originaire (fragm. 31, ed. C. Müller): Τῶν ἐγχωρίων ἦσαν Ἄδαδος ὄνομα, πλεῖστον ἰσχύσας Δαμασκοῦ τε καὶ τῆς ἄλλης Συρίας, ἔξω Φοινίκης, ἐβασίλευσε. Πόλεμον δὲ ἐξενέγκας πρὸς Δαυίδην βασιλέα τῆς Ἰουδαίας κ.τ.λ. ..... Τελευτήσαντος δ' ἐκείνου οἱ ἀπόγονοι ἐπὶ δέκα γενεὰς ἐβασίλευον, ἑκάστου παρὰ τὸν πατρὸς ἄρχειν καὶ διάδοχα τοῦ πατρὸς ἐδεχόμενοι, ὥσπερ οἱ Πτολεμαῖοι ἐν Αἰγύπτῳ. Et ici la version syriaque de l'Apologie de S^t Méliton est d'accord avec lui, puisqu'elle appelle ʿDd le roi de Damas contemporain d'Achab d'Israël (Spicil. Solesm. t. II, p. XLIII; Renan, mém. cit. p. 326). Cependant pour ce qui est du premier Ἄδαδος de Nicolas de Damas, l'adversaire de David, nous avons deux versions de son nom dans la Bible, dans le livre de Samuel הדדעזר (II Sam. VIII, 3 et suiv.) et dans les Chroniques הדרעזר (I Chron. XIX, 16 et 19). Quant à l'ennemi d'Achab, que Nicolas de Damas appelle aussi Ἄδαδος, le texte hébreu de la Bible écrit son nom בן־הדד (I Reg. XX; II Reg. VI, 24; VIII, 7), aussi bien que celui de l'adversaire de Baasa (I Reg. XV, 20; II Chron. XVI, 2) et du fils de Hazaël (II Reg. XIII; cf. Amos, I, 4; Jerem. XLIX, 27). Mais à בן־הדד les Septante substituent υἱὸς Ἀδέρ, et les inscriptions assyriennes leur donnent raison, du moins en ce qui se rapporte à l'adversaire d'Achab, puisque sur les monuments du roi ninivite Salmanu-asir IV il est toujours appelé Bin-idri (voy. Oppert, Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie, p. 111).

Dans mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose (p. 108),

que nous lui reconnaissons n'étaient pas, du reste, étrangers à la Phénicie elle-même. Deux phrases avant celle qui raconte comment Cronos (אל) immola son fils porogeryès, le grand morceau de la théogonie de Byblos dans les fragments de Sanchoniathon parle de Ἄδωνος βασιλέως θεῶν, qui, uni à Ἀστάρτη ἣ μεγάλη (עשתרת כברת), règne conjointement avec Ζεὺς Ὑψιστος (בעל תמר) sur la Phénicie, du consentement de Cronos (p. 34, ed. Orelli). L'auteur parle ensuite de la tête de vache comme insigne de la royauté d'Astarté, puis vient immédiatement après le récit du sacrifice de son propre fils fait par El. Tout ceci semble avoir une connexion étroite et constituer l'enchaînement d'une même fable. On est donc en droit de rapprocher ce Hadad roi des dieux du consentement de Cronos, du fils unique Iehoud que Cronos immole revêtu des ornements royaux dans le récit du Περὶ Ἰουδαίων de Philon de Byblos, et de voir dans l'un et l'autre cas le jeune dieu solaire, identique à Adonis, appelé dans une des versions הדד et dans l'autre יחיד, deux noms ayant le même sens, pouvant s'employer indifféremment et ayant trait au caractère de porogeryès du personnage qui les reçoit.

De proche en proche je me suis laissé entraîner assez loin de

---

j'ai été trop loin en préférant partout la leçon הדד. Après un examen nouveau de la question, je crois aujourd'hui qu'il faut, d'après Macrobe et Sanchoniathon, maintenir הדד quand il s'agit du dieu de Bambyce et de הדד-רמון, de même que, d'après Nicolas de Damas, il faut appeler הדדעזר l'adversaire de David, mais qu'en revanche il faut substituer בן־הדד à בן־הדד, en se conformant à l'autorité des textes cunéiformes. Au reste, comme l'a déjà remarqué sir Henry Rawlinson (dans le tome 1er de l'Hérodote anglais de son frère, 2e édition, p. 498), l'orthographe de ces textes, en commençant le nom du roi de Damas par 𒁹𒀭 Bir, qui est un nom divin bien connu en Assyrie et à Babylone, avec le déterminatif de « dieu, » 𒀭, semblerait prouver que ce ne serait pas הדד mais בן qui serait le nom divin entrant en composition dans ce nom propre viril. Il ne faudrait donc pas traduire comme on le fait jusqu'à présent בן־הדד par filius Adar (ou filius Adad), mais par Bir honoravit, decoravit. Et ceci est philologiquement beaucoup plus régulier que le sens jusqu'à présent admis, car un Araméen qui aurait reçu le nom de « fils de Adar »

son sujet, que nous commençons à perdre de vue. Il faut y revenir et d'abord terminer en quelques mots ce qui se rapporte à ces déesses qui reçoivent le nom de « Mères, » et pourtant dans la légende mythologique ordinaire sont souvent vierges sans être réellement mères, auxquelles on n'attribue aucune maternité précise, mais par qui on fait élever de jeunes dieux donnés comme fils d'autres femmes, lesquels jouent ensuite un grand rôle dans les mythes qui se rapportent à ces déesses et en général, une fois arrivés à l'adolescence, deviennent leurs amants, comme Atys celui de Cybèle et Adonis celui d'Aphrodite-Astarté. J'ai dit tout à l'heure que c'était là une manière d'exprimer le rôle, réduit à fournir à l'enfant la demeure et la nourriture pendant la gestation, qu'on attribuait au principe féminin dans l'œuvre de la génération, réservant toute la force productrice au principe mâle et actif. Ce qui achève de le prouver, c'est que si l'on va jusqu'au fond des mythes les déesses τοκογόνοι que la tradition ésotérique caractérise avec le plus de précision comme ne remplissant pas l'office de la maternité mais celui de nourrices se trouvent être de véritables mères [1]. Il n'est plus question des Nymphes d'ordre inférieur par

---

ou « fils de Hadad, » se serait appelé בר־הדד ou בר־הדד et non בן־הדד, puisque le mot בן est inusité en araméen et toujours remplacé par בר.

[1] C'est à elle que me paraît faire allusion un curieux passage du Grand Etymologique, où Selden a déjà reconnu qu'il s'agissait d'un titre divin fidèlement transcrit en grec du sémitique אם: Ἄππα, ἡ θεὸς καὶ ἡ μήτηρ κατὰ συνεκδοχήν· καὶ ἡ Ῥέα πάντας καὶ Ἄππας καὶ Ἀππία. Hésychius dit aussi, sans doute d'après la même source: Ἀππία, μήτηρ, θεός.
La Rhéa nommée Ἄππας, dans le passage du Grand Etymologique, n'est pas la Cybèle phrygienne, comme on l'a cru jusqu'ici. C'est la déesse phénicienne que les fragments du Sanchoniathon de Philon de Byblos appellent du nom grec de Ῥέα et font sœur de Dioné (p. 30, ed. Orelli), laquelle est assimilée plus loin à Baaltis (p. 38). En effet le couple de ces déesses est invoqué en tête d'une inscription de Carthage que vient de publier M. Euting (Punische Steine, pl. XXII, 10 a).

qui les récits poétiques faisaient mettre au monde les enfants divins nourris par ces grandes déesses. En contradiction avec toutes les variantes de la tradition publique, l'hymne des Grands Mystères de Phrygie, dont l'auteur des Philosophoumena (V, 9; p. 118, ed. Miller; p. 168, ed. Schneidewin) nous a conservé un fragment si précieux, donne formellement Atys comme né de Cybèle:

Εἶμι Κρόνου γένος, εἶμι Διὸς πάπαρος,
Εἶμι Ῥέας μεγάλης,
Χαῖρε, ὦ καλλυφὲς ἄχος ὦ Ῥέας,
Ἄττι ……

Dans les récits de Phérécyde, qu'on nous dit s'être inspiré directement des doctrines phéniciennes, c'était Idmon qui tenait la place d'Adonis (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 255) et qui comme lui était tué par un sanglier (Apollodor. I, 9, 23; Apollon. Rhod. Argonaut. II, v. 849 et suiv.); or le philosophe de Syros le disait formellement né d'Apollon, le dieu solaire plus viril qui dans quelques récits envoie le sanglier contre Adonis, et d'Astéria, c'est à dire d'Astarté (Schol. ad Apollon. Rhod. I, v. 139). Ces deux exemples nous laissent entrevoir de plus que la substitution du rôle de nourrice à celui de mère pour Cybèle ou pour Aphrodite est un voile qui couvre aux yeux du vulgaire la donnée mythique de l'inceste divin, du dieu mari de sa mère, si importante dans les conceptions religieuses de l'Asie comme de l'Egypte, qui est au fond des deux mythes d'Atys et d'Adonis. Je reviendrai, du reste, un peu plus loin sur ce point de vue qu'en ce moment je ne puis qu'indiquer.

Toute cette longue digression avait pour but de montrer que

לרבת לאמא ולרבת לבעלת

« A la dame Amma et à la dame Baalath. »

la déesse phénicienne אמא est une mère chthonienne, comme le prouve l'assimilation qu'on en a faite à Rhéa et le fils que lui attribuent les fragments de Sanchoniathon (p. 36), Μοὺδ (מות), expliqué par Θάνατος et par Πλούτων. Quand elle forme couple avec בעלת, comme dans l'inscription que je viens de citer, nous avons l'opposition de la déesse chthonienne et de la déesse céleste que je signalerai plus loin dans le couple de אשרה et de עשתרת.

la notion de la génération divine était toujours impliquée d'une manière nécessaire dans les couples conjugaux des religions syro-phéniciennes, mais qu'elle n'y était que rarement exprimée dans la forme extérieure à la façon des triades de l'Égypte. Le couple divin est conçu comme fécond. Le dieu mâle et actif engendre un fils plus jeune et semblable à lui-même, ou plus exactement s'engendre lui-même dans le sein de sa propre puissance passive. Mais le dieu fils, le dieu enfant, ne partage pas dans le temple les honneurs rendus à son père et à sa mère, qui seuls y sont l'objet du culte. Il a un sanctuaire spécial, souvent placé non loin de celui de ses parents, dans la même ville ou dans le voisinage; et là, tout en gardant sa forme juvénile, il devient le בעל d'un nouveau couple divin dont la בעלת est fréquemment sa propre mère, qui passe au rôle de son amante ou de son épouse. Quant à sa naissance, elle garde toujours un caractère mystérieux, auquel semble se rapporter le nom de Iao ou Io attaché à la représentation du dieu dans sa première enfance (1);

---

(1) Je reviens ici en quelques mots sur une question que j'ai déjà traitée un peu plus haut, celle du nom à donner aux figures représentant un dieu enfant assis sur le lotus dans la même attitude que le H'ar-pa-Xrud égyptien. Je n'avais pas connaissance au moment où j'écrivais ces pages du bronze du Musée de Madrid figurant un Harpocrate à la manière égyptienne avec une inscription dans laquelle le nom du dieu des bords du Nil se trouve transcrit en lettres phéniciennes (Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid, p. 231, n° 527; Ewald, Goetting. Nachrichten, 1866, n° 21, p. 348 et suiv.; Schroeder, Die phoenizische Sprache, p. 253 et suiv.; pl. X bis). Il me semble, du reste, que l'inscription n'a pas été complétement bien expliquée, et je la lis:

חרפכרשיתן חיכל
עבד ז לעבדאשמן בן עשתרתיתן בן דגן בן חנתס בן
פט בן טס בן פשנח·י

« Harpekrouriathon .... (le quadrilitère חיכל n'est certainement pas phénicien; ce doit être un mot étranger) a fait cet (objet) pour Abdeschmoun fils d'Atchtharthia-thon fils de Dagon fils de Hanthos fils de Phout fils de Taut fils de Psenh...i » (sans doute P-se-n-H'api,).

car un tel nom animait le dieu fils, le dieu naissant, quelque soit la génération théogonique dans laquelle on le fasse se produire, au יהוה primordial, au Kneph-yéros ou Movoyerής, qui à l'origine des choses a été la première manifestation de la puissance divine active se dégageant du Chaos.

Mais cet exemple ne me paraît pas suffisant pour ruiner les arguments qui m'ont induit à penser que c'est le nom de יהוה que les Phéniciens appliquaient d'ordinaire à la figure divine pareille à l'Harpocrate égyptien. Cette figure est en effet trop multipliée sur leurs monuments pour qu'on puisse douter qu'elle avait dû devenir le type plastique d'un personnage appartenant réellement à leur panthéon national. Sans doute à une certaine époque, qui remonte même assez haut, le culte des divinités égyptiennes devint une véritable mode en Phénicie, mais il est à remarquer que l'on n'y adopta que les dieux du cycle d'Osiris et cela par suite d'une assimilation syncrétique des mythes osiriens aux mythes nationaux. Rien n'est mieux connu et mieux prouvé que l'identification établie dans le culte de Byblos entre Osiris et Adonis. Faut-il le 𐤀𐤃 de notre inscription, dont le nom paraît avoir été le nom égyptien le plus anciennement admis dans la religion phénicienne, le confond, en sa qualité de dieu ophiomorphe (arabe حَيَّة, „serpent") avec אשמן et Cadmus (Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 499-538). Il est probable qu'on identifiait de même יהוה et Har-pe-xroud et que la figure de l'enfant sur le lotus pouvait recevoir également les deux noms, mais que le second n'était usité que de ceux qui embrassaient la forme purement égyptienne du culte.

On remarquera, du reste, que la forme חרפכרט confirme ce que j'ai dit plus haut de l'impossibilité de rapprocher le dieu הר, d'origine babylonienne, de l'Horus égyptien, dont le nom se transcrivait חר, à cause de la force de l'aspiration initiale. Nous le retrouvons, du reste, écrit de même, חר, comme nom propre viril, dans la deuxième citienne (Gesenius, Monumenta phoenicia, pl. XI, n° 9; Schroeder, Die phoenizische Sprache, pl. IV, n° 3) qui contient l'épitaphe d'un homme appartenant à une famille également vouée au culte des dieux égyptiens :

אנך עבראסר בן עבדסם בן חר

עבדסם est le serviteur de la déesse Saosis dont parle Plutarque (De Is.

De ce caractère mystérieux de la naissance du dieu fils résultent deux faits presque constants. Dans la légende poétique cette naissance mystérieuse est voilée de manière à ne laisser discerner qu'à ceux qui savent aller au fond des choses et qui connaissent les doctrines essentielles de la philosophie religieuse, à ceux que les Grecs appelaient οἱ ἐπαναβάντες εἰς τὸ θεολογεῖον (Pausan. VIII, 31, 2), que la déesse associée comme épouse au dieu adolescent est sa mère, et que le dieu jaloux sous les coups duquel il succombe pour ressusciter est son père. On le fait naître de quelque Nymphe qui reproduit dans un ordre inférieur de personnifications les traits essentiels de la grande déesse mère, et à celle-ci on ne donne extérieurement qu'un rôle de nourrice et d'éducatrice. En même temps, dans tout temple où l'on adore un couple divin séparant en deux personnes les propriétés de l'androgyne fondamental, le couple d'un זָכָר et d'une נְקֵבָה conjugalement unis, leur union étant nécessairement féconde, il n'est pas besoin que le mythe du temple parle formellement de la naissance d'un dieu fils pour que la déesse mère soit représentée comme κουροτόκος. Parmi les images variées que renferme le temple autour du simulacre principal et dont les dévots emportent des réductions pour les placer dans leurs maisons (en Cypre les rédactions, qui commencent à peupler nos musées, étaient de terre-cuite ou de pierre calcaire), images qui pour la plupart représentent la divinité principale du temple sous les différents aspects de sa nature, il en est toujours qui, pour exprimer la maternité essentielle de la déesse, la montrent portant dans ses bras et nourrissant un enfant divin dont le nom le plus souvent n'est pas prononcé et qui n'a point part aux invocations.

Vous vous demandez peut être, cher Monsieur, quel rapport ces remarques plus ou moins justes peuvent avoir avec le culte antéislamique de la Kâabah. Elles semblent en effet au premier abord y être absolument étrangères. Mais reportons-nous au récit que fait Azraqî (p. 111)

---

et Olig. 18): Ἀθήνη δὲ οἱ μὲν Ἀλαλκομενίαν, οἱ δὲ Λάωσσαν, οἱ δὲ Νεμανοῦσσαν ὄνομα ἔσχηκε παρὰ τοῦτο, ὅτι καὶ τοὺς Ἕλληνας Ἀθηναῖα πρώτη ἐδίδαξεν. Son nom semble avoir été en rapport avec les chevaux sacrés dont il est question dans la Bible (II Reg. XXIII, 11).

de l'entrée de Mahomet vainqueur dans la Kâabah. En entrant, nous dit-il, le Prophète brisa de sa main la grande colombe de bois et fit détruire la statue d'Abraham tenant les flèches du sort, s'indignant qu'on eût donné cet emblème idolâtrique au patriarche. Tournant ensuite les regards vers les peintures couvrant les murailles et les piliers qui soutenaient le plafond, il y remarqua des figures d'anges et une image (صورة) de Marie (مريم) tenant son fils Jésus (عيسى); « celle-ci était sur un des piliers les plus voisins de la porte. Il la couvrit de ses deux mains et donna l'ordre d'effacer toutes les peintures excepté celle sur laquelle il avait placé ses mains. L'image peinte de Marie et de Jésus fut donc conservée jusqu'à l'incendie de la Kâabah sous Ibn-Zobayr dans la seconde moitié du premier siècle de l'Hégire (voy. Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 221; Noël Desvergers, Vie de Mahomet, p. 132; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 198; Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Mekka, p. 105).

Peut-on admettre que c'était réellement une image de la Vierge Marie avec l'enfant Jésus qui était peinte sur un des piliers de la Kâabah? J'ai de la peine à le croire, car c'eût été bien peu en rapport avec tout ce que nous avons pu discerner du culte du fameux temple central des Arabes et avec la haine du christianisme qui s'était manifestée à la Mecque lors de l'expédition d'Abraha, qu'avait suivie de peu la réédification de la Kâabah et l'exécution des peintures, sans doute copiées sur d'autres peintures existant antérieurement, que Mahomet fit effacer. Remarquons que nous avons précisément dans le même récit les deux exemples les plus frappants de la transformation que Mahomet faisait systématiquement subir aux anciens personnages mythologiques en les affublant de noms bibliques et en cherchant à donner le change sur leur véritable nature: le nom d'Abraham donné par le Prophète à la statue que d'autres témoignages nous ont appris formellement avoir été celle de Hobal, et celui de l'ange Gabriel appliqué à une fresque où j'ai essayé d'établir qu'était en réalité représentée la déesse ailée portant la « pierre noire » tombée du ciel. N'avons-nous pas encore ici un troisième exemple de métamorphoses du même genre?

Le seul fait positif qui me paraisse ressortir du récit précieux d'Azraqî est que sur un des piliers de la Kâabah se trouvait peinte une figure

de femme tenant un enfant dans les bras, qui devait offrir une certaine ressem-
-blance avec les Vierges byzantines et qu'il plut à Mahomet de désigner comme
représentant en effet Marie avec Jésus, de même qu'il faisait une image d'Abra-
-ham de celle de Hobal. Peut-être même cette interprétation avait-elle été
donnée avant lui par les hanyfes, qui avaient aussi intérêt à dénaturer le
sens des représentations idolâtriques en les expliquant par des sujets qui
n'avaient rien de contraire à la « religion d'Abraham », se rendant ainsi
possible à eux-mêmes de rester attachés au culte de la Kâabah tout en
reprouvant l'idolâtrie, qu'ils prétendaient être une corruption postérieure. Quoi
qu'il en soit, cette explication, qu'elle vienne des hanyfes ou de Mahomet lui-
même, n'est pas admissible en bonne critique. L'image dont parle Azraqî
devait nécessairement, comme toutes les autres figures peintes sur les murailles
de la Kâabah, être en rapport avec le culte réel du temple et avec les
mythes dont il était l'expression. C'était, suivant toutes les vraisemblances,
ou une divinité synthrone ou une des formes de la divinité principale. Je
crois avoir établi que cette divinité principale était une déesse de la planète
Vénus, personnifiée dans la « pierre noire » et associée au dieu araméique
Hobal. Des observations qui précèdent, et qui semblaient d'abord nous emporter
bien loin de notre sujet, ont montré combien il était naturel et même proba-
-ble qu'elle fût dans une de ses images représentée comme κουροτρόφος, à
la façon de toutes les autres déesses de la même famille, bien que dans les
indications que nous avons pu glaner sur la religion antéislamique de la
Kâabah nous n'ayons jusqu'à présent rien entrevu qui se rapportât à un dieu
fils issu du couple de اللات et de هبل et le transformant en triade à la
manière égyptienne. Aussi, guidé par la comparaison des autres cultes syro-
-hico-syriens, au groupe desquels appartenait sûrement celui de la Kâabah,
je vous propose avec une certaine confiance ma nouvelle interprétation de la
soi-disant figure de Marie et de Jésus peinte sur les murs du sanctuaire de la
Mecque. Si pour Mahomet et ses contemporains elle rappelait surtout les Vierges
byzantines, seul point de comparaison qu'ils eussent pu voir, pour nous elle est
à rapprocher des représentations d'Aphrodite-Astarté tenant dans ses bras Adonis
tel qu'on découvre en Cypre.

Le caractère de paganisme libéral du vieux culte antéislamique de la Kâabah est encore très clairement marqué dans toutes les cérémonies du hadj, que Mahomet a conservées intactes, comme la vénération de la pierre noire. Une des particularités les plus significatives à ce point de vue est le rôle qu'y joue le nombre planétaire de 7. Sept. M. Dozy (Die Israeliten zu Mekka, p. 133) a déjà remarqué ce fait, bien qu'il donne des différents rites du pèlerinage, d'après son système des Sinéomites, une explication que je ne crois point admissible, puisqu'il y cherche une sorte de drame commémoratif, représentant les scènes principales de l'entrée des Israélites dans le pays de Chanaan. « On répète, dit-il, sept fois la tournée autour du temple[1]; on court sept fois entre les deux collines (de Çafa et de Marwah); dans les lithobolies, le premier jour on jette 7 pierres, le second, le troisième et le quatrième 21 (3×7), ce qui fait en tout 70; la fête elle-même a lieu dans le septième mois[2] et commence le 7e jour de ce mois. » J'ajoute qu'elle dure sept jours, du 7 au 13, ce que M. Dozy croit une innovation de date postérieure, son système réclamant que la fête se soit primitivement terminée le 10, tandis qu'en réalité je ne vois aucune raison pour qu'on ne fasse pas remonter cet usage aussi haut que les autres.

---

1) Sur le caractère astronomique des sept tournées ou tawâf autour de la Kâabah, imitant le mouvement des corps célestes, voy. Sprenger, Life of Mohammad, p. 6.

On faisait, du reste, des tournées analogues autour de la plupart des temples de l'Arabie (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 270; Muir, Life of Mahomet, t. I, p. CCXCII).

(2) Non de l'année arabe actuelle, telle qu'elle a été réglée par Mahomet, mais de l'année antique, telle que l'ont restituée les recherches de M. Sprenger: Ueber den Kalender der Araber vor Mohammed, dans le tome XIII de la Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.

Je ne serai pas, du reste, aussi hardi que le savant professeur de Leyde. Je ne prétends pas donner la clef de la signification originaire de toutes les cérémonies du hadj, de leur ordonnance et du lien qu'on avait établi entre les cultes des différentes localités que visitent encore les pélerins. C'est là un genre de sujet extrêmement difficile et même on peut dire impossible à éclaircir complètement en l'absence de renseignements positifs. Je me suis pendant quelques années occupé d'une manière spéciale des Eleusinies, j'ai même consacré deux gros volumes à cette étude, et je ne l'ai jamais complètement abandonnée; je compte bien y revenir encore pour compléter les recherches dont j'ai laissé la publication interrompue. Je sais donc autant que personne combien sur cette question si capitale pour la connaissance des religions grecques il reste et il restera toujours d'obscurités, combien de lacunes la science est condamnée à laisser subsister sans espoir de jamais les combler d'une manière suffisante, combien de rites enfin sur le détail matériel desquels nous sommes sûrement fixés sont inexpliqués et inexplicables, et ne semblent se rattacher par aucune liaison naturelle à l'intention essentielle de la fête. Et pourtant les indications littéraires et épigraphiques abondent sur la célébration des mystères d'Eleusis, au moins sur toute la partie extérieure et publique. Cet exemple m'a rendu prudent, et l'explication que nous ne parvenons pas à donner de toutes les parties de la fête grecque me paraît impossible à tenter pour la fête arabe, dont les rites n'ont été, il est vrai, que très légèrement modifiés à l'établissement de l'islamisme, mais sont tous interprétés par le Prophète en vertu d'un système à lui propre et dans un sens absolument opposé aux idées qui les avaient fait instituer.

Je me bornerai donc à jeter un coup d'œil sur les renseignements bien peu nombreux que nous fournissent les auteurs arabes sur le passé antéislamique des lieux qui sont restés les principales stations du pélerinage dans les alentours de la Mecque, sur les idoles qui s'y élevaient et sur les quelques données relatives à leurs considérations primitives que l'on peut entrevoir sous le voile des traditions musulmanes. Il a dû en être de ces lieux comme des différents sanctuaires qui s'échelonnaient sur la Voie Sacrée Eleusinienne; chacun d'eux à l'origine a eu une existence distincte et un culte isolément

complet. Mais quand plus tard le Hadj s'est organisé, à une date relativement récente, ils ont été rattachés et subordonnés au sanctuaire principal et englobés pour ainsi dire dans un même ensemble religieux qui embrassait tout le symbolisme de la Ka'be. C'est le lien de cet ensemble qui nous échappe pour la plus grande partie et que je crois plus sage, au moins pour le moment de ne pas chercher à pénétrer. Mais ce que nous parviendrons à discerner des idoles de chacun de ces lieux, prises séparément, et des mythes qui s'y rattachaient, nous montrera toujours, comme nous l'avons vu à la Kâabah même, des applications d'un polythéisme avant tout astrolâtrique et sidéral, se rattachant à la famille des religions païennes du bassin de l'Euphrate et de la Syrie, sans aucune trace d'idée monothéiste, sans aucun lien avec l'adoration plus épurée d'Allah. Si celle-ci, comme je le crois incontestable, existait dans une grande partie de l'Arabie, c'est ailleurs qu'à la Mecque qu'il faut la chercher.

De tous les cultes rattachés comme je viens de le dire à la Kâabah par le lien des cérémonies du hadj, celui sur lequel nous possédons le plus de renseignements va nous présenter encore le même décor que dans le temple central, mais envisagée sous un autre point de vue de la nature. Je veux parler de celui qui s'attachait dans la Mecque même, et tout auprès de la Kâabah, aux deux éminences de Çafa et de Marwah, entre lesquelles les pèlerins doivent encore courir sept fois, aller et retour. Sur ces deux éminences sacrées s'élevaient deux idoles qu'on appelait إساف et نائلة ou نايلى (Procke, Spec. hist. Arab. p. 100 et 132; Olsander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 492; Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 58 et suiv.). C'étaient deux pierres dressées de l'espèce de celles qu'on appelait أنصاب, comme toutes les pierres du même genre elles étaient adorées en tant que simulacres divins,(1) et en même temps on sacrifiait

(1) La pierre divine est ordinairement isolée; ce n'est que très rarement que nous rencontrons, comme ici, un couple de ces pierres placées l'une près de l'autre. Il faut cependant citer les pierres dites divines, λιθοὶ οἱ διοὶ δικοῦντες, de Laodicée de Syrie (Lamprid. Heliogabal. 7), et les deux pierres sous-marines de Tyr, appelées πέτραι ἀφροδίσιαι, dont parle Nonnus (Dionys. XL, v. 467-476) et que retracent à plusieurs reprises les monnaies impériales de

sur elles des victimes (Yaqoût, dans Krehl, p. 89 et 84; Fresnel, Journal asiatique, août 1838, p. 203 et suiv.), et même l'histoire d'Abd-el-Mottalib (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 267-269) tend à indiquer que les victimes étaient quelquefois humaines. L'usage de ces horribles sacrifices est, du reste, formellement indiqué par Porphyre comme pratiqué sur la pierre sacrée de Daumat-el-Djandal (De abstin. carn. II, 56), et l'on trouve dans toute l'Arabie, spécialement à la Mecque, des usages religieux analogues aux cérémonies emblématiques par lesquelles on remplaça dans toutes les parties du monde antique, grâce à l'adoucissement des mœurs, les immolations humaines des âges primitifs, qui restèrent si tard en usage sur la plus effroyable échelle en Phénicie et à Carthage[1]. Mahomet

---

cette ville, quelquefois avec leur nom ΠΕΤΡΕ ΑΜΒΡΟCΙΕ (Eckhel, Doctr. num. vet. t. III, p. 389-391). Ce sont évidemment les deux stèles élevées d'après Sanchoniathon (p. 18, ed. Orelli) au Feu et au Vent par Οὐσωος, ΥΩΣ, personnage qui a tout à fait un caractère local à Tyr (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 127): Δένδρου δὲ λαβόμενον τὸν Οὐσωον καὶ ἀποκλάσαντα, πρῶτον ἐπιχεῖραι τῇ θαλάσσῃ ἐμβῆναι, ἀνεμῶσαι δὲ δύο σχίσας πυρί τε καὶ πνεύματι, καὶ προσκυνῆσαι, ἅμα δὲ στῆσαι αὐτὰς ἐξ ὧν ἤρξατο θυσίαν.

J'aurai l'occasion de parler plus loin de quelques groupes encore plus nombreux de pierres sacrées.

(1) Je fais ici allusion à l'usage de se raser toute la chevelure pour la sacrifier à la divinité, qui se pratiquait dans la visite à la Kâabah (Ibn-Hicham, t. I, p. 10 de l'édition de Wüstenfeld) et avait aussi sa place dans les rites en l'honneur de Monât (Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 33). J'ai en effet étudié cette coutume dans le monde classique (Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 291-294) et j'ai montré qu'elle y avait partout le caractère d'une cérémonie symbolique remplaçant les anciens sacrifices humains (sur les autres cérémonies ayant le même but, voy. Ch. Lenormant, Nouv. ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 267 et suiv.; Nouvelle galerie mythologique, p. 42 et 43; De Witte, Ann. de l'Inst. arch. t. XIX, p. 429). On sacrifiait une partie de l'individu pour racheter l'homme tout entier et la

fit disparaître les deux pierres de Saf et de Naïlah, et attribua l'établissement de leur culte divin aux innovations de Amr fils de Lohay, dont il faisait hystériquement

---

vie.

C'est pour cela que le sacrifice de la chevelure constituait une partie importante des cérémonies de l'expiation après un meurtre. de tous les cérémonies expiatoires de ce genre est clairement précisé par ce qui se passait à la fête de l'Artémis Brauronia dans l'Attique, fête instituée à l'occasion de l'absolution d'Oreste par l'Aréopage; un homme y présentait son col nu au tranchant d'un glaive, et on le frappait, non-seulement de manière à ce qu'il sentit le froid du fer, mais même à ce qu'il coulât quelques gouttes de sang (Euripid. Iphig. in Taur. v. 1430 et suiv.). Dans les traditions de Mégalopolis on racontait qu'Oreste n'avait été délivré de la poursuite des Furies qui tonnaient le leur qu'après s'être dévoré un doigt dans son délire, et qu'il avait alors complété le rachat de la vie en sacrifiant la chevelure (Pausan. VIII, 34, 1 et 2). Les habitants de Comana dans la Cappadoce donnaient leur pays comme le théâtre de la même expiation (Strab. XII, p. 535). Un vase peint du Musée Britannique (Otfr. Müller, Die Dorier, t. I, p. 332; Feuerbach, Kunstblatt, 1841, n° 86, p. 358; Ann. de l'Inst. arch. t. XIX, pl. X) représente Oreste réfugié sur l'omphalos de Delphes, derrière lui Apollon tient les ciseaux avec lesquels il va couper ses cheveux pour le purifier (voy. le commentaire de M. De Witte, Ann. de l'Inst. arch. t. XIX, p. 430 et suiv.)

On offrait la chevelure coupée à Hygie (Pausan. II, 18, 6) et à d'autres divinités pour obtenir la guérison des malades (Censorin. De die natali, 1) et racheter leur vie. L'offrande des chevelures aux dieux Mânes sur les tombeaux (Homer. Iliad. Ψ, v. 46 et 135; Athen. XV, p. 675; Plutarch. Quaest. rom. 14; Bekker, Anecd. graec. t. II, p. 200; cf. Pausan. I, 43, 4; Stat. Thebaid. II, v. 255) remplaçait les immolations de victimes humaines (Fest. v° Humanum sacrificium) que l'Iliade (Ψ, v. 175) nous montre en pleine vigueur dans la même circonstance aux temps héroïques.

Il est fréquemment question de la consécration de la chevelure des jeunes gens aux divinités des fleuves, et j'en ai réuni tous les exemples dans ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne. Mais j'ai montré en même temps que c'est à titre de divinités infernales que les dieux-fleuves reçoivent une semblable offrande, et que pour eux encore elle

l'introducteur de toutes les pratiques idolâtriques à la Mecque. des écrivains musulmans l'affirment après lui (Aboulféda, Hist. antéislam. p. 136 de la traduction de Fleischer; Schahrestany, p. ٣٣٦ de l'édition de Cureton; t. II, p. 335 de la traduction de Th. Haarbrücker), mais Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 694) a fait ressortir les indices qui prouvent l'existence bien antérieure de ces divinités.

---

a succédé aux sacrifices sanglants que l'on offrait d'abord à ces dieux, sacrifices que représentaient à Rome, au temps de la grande civilisation, les mannequins d'osier appelés Argiens et jetés du haut du pont Milvius dans le Tibre à la place des captifs que l'on y précipitait plus anciennement (Dionys. Halicarn. I, 38; Lactant. I, 21; Macrob. Saturn. I, 7; Fest. v°s Argeos et Sexagenarios).

Chez les Grecs les cheveux coupés aux jeunes gens lorsqu'ils arrivaient à la puberté (Diphil. ap. Athen. VI, p. 225; Petron. 29; Pollux, II, 3, 33 et suiv.) étaient consacrés aux dieux pour obtenir une longue vie et la santé. De plus souvent cette consécration était faite à Diane (Stat. Thebaid. VI, v. 616 et suiv.; Suid. v° Πάνορ), chez les Athéniens même elle était l'objet spécial d'un des jours de la fête des Apaturies, dans le mois de Pyanepsion (Pollux, VIII, 9, 107; Hesych. v° Κουρεῶτις; cf. A. Mommsen, Streitschen Feste der Athener, p. 309 et suiv.), ou à Apollon (Martial. I, 32; Stat. Silv. III, 4).

Dans beaucoup de parties de la Grèce, les jeunes filles coupaient une partie de leur chevelure pour l'offrir aux dieux au moment de leurs noces; c'était, disent formellement les écrivains classiques, une variante de l'offrande des prémices de la virginité, πολέρεια, ἀπαρχή (Pollux, III, 3, 38; Hesych. v° Ἄρμον ἔδυ; Harpocrat. v° Ἀπαρχή; Suid. v° Πολέρεια). A Athènes les mariées dédiaient leurs cheveux à Pallas pour détourner son courroux, de même qu'elles consacraient leur tunique à Artémis Brauronia (Schol. ad Stat. Thebaid. II, v. 255; voy. Ch. Lenormant et De Witte, Élite des monuments céramographiques, t. I, p. 246). A Mégare, elles l'offraient au tombeau d'Iphinoé (Pausan. I, 43, 4); à Délos, elles la dédiaient en l'honneur d'Opis et d'Hécaërgé (Ibid.); à Trézène, en l'honneur d'Hippolyte (Lucian. De Dea Syr. 60). Lucien attribue un usage analogue aux Syriens.

Les femmes de Byblos en Phénicie coupaient leur chevelure dans les lamentations du deuil d'Adonis (Lucian. De Dea Syr. 6).

M. Dozy (Die Israëliten zu Mekka, p. 181-183) a proposé une ingénieuse étymologie des noms اساف et نايلة. Il part de cette observation que l'espace où s'élevaient les deux petites éminences de Çafa et de Merwah était le champ de sacrifices de la Mecque, car on ne semble pas avoir pratiqué d'immolations sanglantes dans l'enceinte même qui environnait le Kâabah. Il remarque ensuite que l'oracle qui guida Abd-el-mottalib dans la recherche du puits de Zamzam désigna ces deux emplacements sous les noms de الدم et الفرث, « la fiente » et « le sang » (Azraqî, t. I, p. ٧٠٠; Ibn-Hicham, t. I, p. ٩١ et ٩٢; Agraqî, p. ٢٨٢), les termes mêmes usités dans le rituel des sacrifices hébraïques, פֶּרֶשׁ et דָּם dans la Bible (Levit. XVI, 27; Num. XIX, 5), דם ופרתא dans le Talmud (Buxtorf, Lexic. talmudic. p. 1859). De là il conclut que ces éminences étaient les lieux où l'on déposait la fiente trouvée dans les entrailles des victimes et le sang caillé recueilli à terre, que le rituel mosaïque ordonne en effet de transporter dans un endroit spécial pour y être brûlé (Exod. XXIX, 14). En vertu de ces remarques qui paraissent incontestables, il propose de comparer les deux noms اساف et نايلة donnés aux pierres consacrées qui se dressaient sur les éminences en question aux mots אַסְפָּה et נְוָלִי qui signifient également « tas de fumier, dépôt d'immondices, » l'un en hébreu, l'autre en araméen. L'explication me paraît heureuse, surtout pour le premier nom, car on peut proposer pour نايلة une autre étymologie tout aussi vraisemblable. Il est vrai que cette possibilité d'une étymologie multiple a souvent été voulue et recherchée dans les

---

Hérodote (III, 8) nous apprend que c'était en l'honneur de leur Dionysos-Orotal que les Arabes de son temps rasaient la plus grande partie de leur chevelure, n'en laissant subsister qu'une touffe circulaire au sommet de la tête, usage également attesté par Jérémie (III, 2; IX, 25; XLIX, 32). C'est pour cela que la loi mosaïque l'interdisait aux Hébreux, comme entaché d'idolâtrie (Levitic. XIX, 27; XXI, 5).

Il faut y comparer ce que l'on dit dans le monde classique des Curètes, qui se rasaient le devant de la tête et laissaient croître leurs cheveux par derrière. On a même fait dériver leur nom, Κουρῆτες, de cette habitude de se raser les cheveux, ἀπὸ τοῦ κουρᾶν (Strab. X, p. 465; Athen. XIII, p. 528; cf. Steph. Byz. v° Ἀκαρνανία).

noms religieux et mythologiques des peuples de l'antiquité.

Mais si je suis tout disposé à suivre M. Dozy sur ce terrain étymologique, je ne puis admettre avec lui que les pierres désignées sous les noms qu'il explique ainsi n'aient pas été réellement des simulacres divins. C'est une manière de se débarrasser de ce fait qui générait considérablement la théorie de l'origine israélite du culte de la Kâabah. Mais les témoignages unanimes des auteurs arabes sont trop formels pour permettre le doute. Ce que l'on peut seulement accepter comme une hypothèse possible, c'est que les noms de اساف et de نائلة n'aient pas été à l'origine les noms mêmes des divinités que personnifiaient les pierres sacrées des buttes de Çafa et de Marouah, mais des désignations populaires s'appliquant à ces idoles en forme de pierres-levées d'après la nature des lieux où elles se trouvaient placées. On leur donnait en effet plusieurs noms, car elles sont aussi quelquefois désignées sous ceux de ذو الخلصة et de معلم الطير (Azraqî, p. ٧٨; Sprenger, Life of Mohammad, p. 7).

Du reste, pour quiconque a pénétré quelque peu dans l'esprit des religions antiques, l'érection d'idoles dans des lieux ayant la destination que M. Dozy a reconnue aux deux éminences encore vénérées des musulmans, n'a rien que de très naturel. Ces lieux étaient considérés comme purs au sens sacerdotal, et Azraqî (f. ٧٥) signale au sujet de l'interdiction d'en approcher imposée à toute femme dans son état d'impureté mensuelle un usage tout à fait analogue aux prescriptions de la loi juive (Krobel, Comment. zu d. deut. p. 387). Il y a plus, la force productrice d'une vie nouvelle qui semble résider à l'état latent dans le fumier et dans les matières en décomposition frappa de bonne heure les imaginations des hommes, et cette remarque se reflète dans la symbolique religieuse (voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 262),

> Si qua fides rebus tamen est addenda probatis,
> Nonne vides, quaecumque mora fluidove calore
> Corpora tabuerint, in parva animalia verti?

(Ovid. Metam. XV, v. 361 et suiv.; les vers qui viennent après contiennent l'énumération des exemples; cf. Nicandr. Theriac. v. 133; Plin. Hist. nat. XI, 20). De là une conception qui nous semble au premier abord bien étrange, celle des dieux qui résident dans le fumier et dans les amas d'immondices en putréfaction (Ch. Lenormant, Ann. de

l'Inst. arch. t. IV, p. 317). Tel est le scarabée sacré de l'Égypte, le dieu créateur, Xepor, qui en pétrissant la boule de fumier dans laquelle il dépose ses œufs est l'emblème du démiurge façonnant le monde (Birch, Revue archéologique, t. V, p. 513 et suiv.; De Rougé, Mém. présent. par div. sav. à l'Acad. des Inscr. 1ère sér. t. III, p. 52 et suiv.), et en même temps par le procédé de génération que lui attribuait la superstition antique (Horapoll. Hieroglyphic. I, 10; Schol. ad Aristophan. Pac. v. 7; Suid. v° Κάνθαρος) symbolise « le dieu qui t'engendre lui-même » (voy. De Rougé, Mémoire sur la statuette naophore du Vatican, dans la Revue archéologique, t. VIII, p. 37-60). Cette notion avait été connue et adoptée des Grecs, témoin les vers attribués à Pamphus (cf. Philostrat. Heroïc. II, 19), dans lesquels le scarabée est anobli à Jupiter lui-même:

Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε Διῶν, εἰλυμένε πόπῳ
Μηλείῃ τε, καὶ ἐπνείῃ, καὶ ῥμονείῃ.

Les Romains avaient un Jupiter Stercutius (Serv. ad Virgil. Æneid. X, v. 76; Macrob. Saturn. I, 7). Le בעל זבוב du pays des Philistins (II Reg. I, 2; voy. Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 175), le Ζεὺς Ἀπόμυιος de l'Élide (Pausan. V, 14, 2; Clem. Alexandr. Protrept. III, p. 32, ed. Potter), que quelques monuments représentent comme un dieu-mouche (Winckelmann, Mon. ined. 13; Ch. Lenormant, Nouvelle galerie mythologique, pl. VIII, n° 16), et le Myiagrus des Romains (Solin. Polyhist. 1), se rattachent, comme l'a montré mon père (Nouvelle galerie mythologique, p. 60), au même ordre de conceptions. La transition est fournie par la fable d'Aristée, où un essaim d'abeilles s'échappe des flancs putrides du taureau (Virgil. Georg. IV, sub fin.; Ovid. Fast. I, v. 361 et suiv.; Antigon. Caryst. Mirab. 23). On adorait à Céos et dans les îles voisines un Ζεὺς Ἀπόμυιος (Schol. ad Apollon. Rhod. Argonaut. II, v. 498; Athenagor. Legat. pro christ. XIV), dont le symbole est l'abeille ou la mouche sur les monnaies de Céos, de Cimolis et d'Amorgos.

C'est en vertu de ces idées que dans la première cosmogonie contenue dans les fragments de Sanchoniathon (p. 10, ed. Orelli) la matière féconde et encore à l'état chaotique, d'où va sortir l'univers organisé, n'est pas seulement une boue humide, ἰλὺς ὑδατώδης πηλός, mais aussi une pourriture, σῆψις. Ceci donne beaucoup de valeur à l'ingénieuse conjecture de M. Bunsen

(Egyptens Stelle, t. V, 3e part. p. 257 et suiv.) proposant de corriger Μὼχ au lieu de Μὼλ, jusqu'à présent inexpliqué[1], que la leçon de Sanchoniathon dans son état actuel donne comme le nom de cette matière primordiale. Il explique Μὼχ par l'hébreu מָךְ, et ce nom est pour lui identique à Μῶχος, qui figure ailleurs comme l'appellation d'un auteur phénicien, que les Grecs ont pris pour l'inventeur de la philosophie atomistique (Strab. XVI, p. 757). La philosophie de Môkh dégénérait ainsi, d'après M. Benan, la philosophie de la matière primordiale, qui, par une méprise assez vraisemblable, serait devenue pour les Grecs la philosophie de Mochus. M. Renan (Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e partie, p. 254), tout en trouvant cette hypothèse séduisante, y objectait que le mot מָךְ signifie proprement une pourriture résultant de décomposition, et qu'il ne saurait guère désigner une boue féconde, où seraient contenus les germes de tous les êtres. » Des observations qui précèdent montrent que cette objection ne doit pas arrêter, et si מָךְ répond imparfaitement à ἰλύς, il est l'exact synonyme de σῆψις.

On racontait au sujet des deux pierres أساف ونائلة une légende à la fois érotique et funèbre, qui sous la forme euhémériste que nous ont conservée les auteurs musulmans laisse discerner facilement un ancien mythe religieux. Isâf et Nâïlah, disent-ils, étaient un homme et une femme de la race des Djorhom, qui, enflammés d'une passion adultère, la satisfirent dans le temple même et furent changés en pierres au milieu de leurs embrassements (Kazwînî, Âthâr el-bilâd, p. VV et V٩; Yâqoût, dans Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 83-84; Fresnel, Journal asiatique, août 1838, p. 203; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 199; Krehl, p. 58-60). On racontait une histoire semblable des deux montagnes Adja et Selmâ dans le Nedjd, qui avaient un caractère

---

[1] On peut voir dans les notes d'Orelli toutes les conjectures, dont aucune ne peut être acceptée, auxquelles a donné lieu le nom de Μὼλ de la part des érudits d'autrefois. M. Ewald (Abhandlung über die phoenikischen Ansichten von der Weltschoepfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathon's, p. 30) propose d'y voir l'arabe مَادَّة, « matière; » mais c'est un moyen désespéré et qui presque toujours égare que de recourir à l'arabe pour expliquer le phénicien.

sacré et qui passaient aussi pour un homme et une femme transformés par les dieux tandis qu'ils se livraient à l'adultère (Krehl, p. 58; Dozy, Die Israëliten zu Mekka, p. 184).(1)

Les mythes de la Grèce nous offrent quelques récits semblables, qu'il importe d'y comparer. C'est l'histoire de Mélanippus et de Comætho, punis pour s'être abandonnés à leur amour coupable dans le temple même de l'Artémis Cnidienne (Pausan. VII, 19, 2). C'est aussi celle d'Hippomène, autrement dit Mélanion, et d'Atalante, profanant de leurs transports le temple de Cybèle (Ovid. Metam. X, v. 686-704; Serv. ad Virgil. Æneid. III, v. 113) ou de Zeus (Apollodor. III, 9, 2; Hygin. Fab. 185), changés en lions pour leur châtiment et attelés au char de la Mère des dieux, mythe que Panofka a reconnu dans les peintures d'un vase de la collection Jatta (Atalante und Atlas, Antikenkranz zum elften Berliner Winckelmannsfest, Berlin, 1851, in-4°). Dans les histoires de cette nature, comme l'ont fait voir les érudits de notre siècle qui ont le plus profondément étudié les religions antiques et le mieux pénétré leur esprit, la leçon morale n'est qu'apparente; quand on va plus au fond de la légende et quand on recherche la raison première qui l'a inspirée, on n'y trouve plus qu'une variante héroïque des mythes relatifs aux divinités au culte desquelles elle se rattache, variante qui les présente quelquefois sous un autre aspect. Tous ces personnages secondaires et souvent presque humains, qui se groupent autour des grandes divinités et leur forment cortège, ne sont pas d'une nature différente de celle des divinités elles-mêmes; ils en personnifient les attributions et les surnoms; ils complètent la physionomie, dont ils représentent certains côtés qui autrement resteraient dans l'ombre. Ainsi, les amours d'Hippomène ou de Mélanion et d'Atalante dans le temple de Cybèle sont une forme héroïque des amours d'Atys avec Nana ou avec

---

(1) Tabrizi, dans son commentaire sur le Hamasah donne de cette légende une version encore plus euhémériste. C'est à propos d'un passage du poème (p. 119) où il est question d'un lieu appelé « les montagnes, » الجبال. Il dit: « Les montagnes sont celles de Tay, à savoir Adja, « Selmâ et El-Aoudja (la courbée). On rapporte que ce sont là des noms de personnes et « on prétend qu'Adja aimait Selmâ et qu'El-Aoudja leur ménageait des entrevues. On les « prit et on les mit en croix sur ces montagnes, qui reçurent alors les noms de ces personnes

Cybèle elle-même (voy. Ch. Lenormant, Nouvelle galerie mythologique, p. 18), et si les deux amants sont changés en lions et à ce titre attelés au char de la déesse phrygienne, dont ils deviennent ainsi les attributs caractéristiques, faisant partie essentielle de la figure et exprimant une des faces de la nature intime (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 82), c'est que ce symbole des lions attaché à la mère des Dieux se rapporte à son caractère androgyne, attesté par la confusion qui s'établit entre elle et Agdestis (Strab. X, p. 469; XII, p. 567; Hesych. v° Ἄγδιστις), le géant hermaphrodite de la Phrygie (Pausan. VII, 17, 5; Arnob. Adv. gent. V, 5). De fait, dit en effet formellement Hygin (Fab. 185), est un emblème de stérilité, et les fables de Salmacis (Ovid. Metam. IV, v. 285 et suiv.), de Tirésias (Eustath. ad Homer. Odyss. K, p. 1665) et de Périphas (Antonin. Liber. 6) montrent que l'être hermaphrodite était particulièrement symbolisé par le symplegma de deux jeunes amants. Des analogies de la grande déesse de la Phrygie avec l'Astarté phénicienne sont incontestables (Hesych. v° Κυβήβη; Phot. v° Κυβήβος; Apul. Metam. X, 1, 5; voy. Voelcker, Ueber Spuren ausländischer Goetterkulte bei Homer, dans le Rheinisches Museum für Philologie, 2e sér. t. I, p. 201 et suiv.; Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 115), et Panofka a déjà remarqué (Terracotten des Koenigl. Museums zu Berlin, p. 91) que Cybèle-Agdestis, c'est-à-dire Cybèle se manifestant sous une forme androgyne, est absolument semblable à la Vénus barbata d'Amathonte et de Paphos (Serv. ad Virgil. Æneid. II, v. 632; Macrob. Saturn. III, 8; voy. ce que j'ai dit de la Vénus androgyne de Cypre, Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 359-362; et aussi les observations que j'ai consacrées dans la lettre précédente à עשתרת, la Vénus mâle du Yémen). Le parallélisme devient encore plus frappant si l'on considère que l'amant de Cybèle, Atys, est androgyne comme elle (Εὐήμερος, Anacr. Od. XIII, v. 2; voy. ce que j'en ai dit dans ma Monographie de la Voie Sacrée, t. I, p. 367), ce qui complète le couple des deux lions attelés au char de la déesse[1], symbolisant un couple de personnages hermaphro-

---

(1) C'est un lion qui est la cause de l'éviration d'Atys dans le discours de Julien (Orat. V, p. 167, ed. Spanheim). Malheureusement l'empereur philosophe ne développe pas suffisamment cette particularité du mythe, qu'il est seul à indiquer.

-dites (Sur les représentations relatives à cette notion de deux androgynes, l'un complet, l'autre panif., réunis par un lien érotique, voy. ma Monographie de la Voie Sacrée, t. I, p. 373-375), tandis qu'en même temps l'amant de l'Astarté de Cypre et de la Phénicie, de cette déesse que l'on donnait fréquemment comme réunissant les attributs des deux sexes, Adonis, a aussi le même caractère ambigu (Phil. Hephaest, p. 33, ed. Ronbey; Orph. Hymn. LVI, v. 4), ce qui conduisait dans certains pays à lui donner également le lion pour emblème (Élian. Hist. anim. XII, 33; voy. Meury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 194). Nous comprenons ainsi comment dans les versions du mythe d'Hippomène et d'Atalante fournies par Apollodore et Hygin, c'est Aphrodite qui remplace Cybèle dans le rôle de la déesse irritée contre les deux amants et qui les change en lions. Leurs amours se confondent alors avec ceux d'Aphrodite et d'Adonis, et leur métamorphose ne rappelle plus les lions attachés au char de la déesse phrygienne, mais ceux qu'on nourrissait dans l'enceinte du temple d'Adonis dans l'Elymaïs.

Il me serait facile de démontrer de même que les amours de Mélanippus et de Comætho dans le temple d'Artémis Triclaria ne sont qu'une variante des amours de la déesse et d'Endymion, transportée dans la classe la moins haute des histoires héroïques. Mais l'exemple que je viens d'étudier suffit, je crois, à légitimer ma méthode et à me justifier d'aller rechercher, à l'exemple de M. Krehl, un ancien mythe dans la légende d'Isâf et de Nâïlah, sauf à m'inquiéter de l'apparence de réprobation qu'elle présente au premier abord. Il suffit aussi pour faire comprendre comment on adorait comme des divinités les deux simulacres auxquels s'attachait une semblable histoire, fait qui paraissait si étrange à Freytag (Einleit. in das Stud. der arab. Sprach. p. 343) et presque impossible à M. Dozy.

Oliander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 492) a remarqué que la façon dont la tradition dans toutes les variantes rattache constamment Isâf et Nâïlah à la race des Djorhom, devait faire reconnaître dans le culte des deux personnages en question un débris des sacra gentilitia de ces premiers occupants du sol de la Mecque, un culte antérieur à la fondation de la Kâabah, mais affilié à celui du sanctuaire principal et passé au second plan quand l'adoration de la « pierre noire » eut pris une importance prépon-

-déesse et fut devenue la plus générale parmi les religions de l'Arabie. Nous allons voir que نايلة ne diffère pas essentiellement de la déesse représentée par la « pierre noire, » qu'elle est la même divinité envisagée sous un point de vue un peu différent, plutôt représentant le principe féminin de la fécondité que l'idéal. Il est probable que dans les temps les plus anciens de la domination des Djorhom, avant la chûte de l'aérolithe qui détermina l'établissement de la Kâabah et son immense renommée, le culte divin de la vallée de la Mecque était celui d'Isâf et de Nâïlah, peut-être désignés sous d'autres noms. C'est même cet ancien culte du lieu où la fameuse « pierre noire » tomba du ciel qui dut déterminer le choix de la divinité qu'on reconnut dans la pierre miraculeuse. Mais naturellement un événement d'une nature aussi frappante modifia le caractère de la religion locale. L'aérolithe descendu du ciel même fut regardé comme l'image la plus haute de la déesse, comme un symbole dans lequel elle résidait en personne, et le côté stellaire de cette divinité devint désormais prédominant dans son nouveau temple, tandis que la pierre adorée qui la représentait autrefois, mais n'avait pas une pareille origine, passait à l'état d'idole secondaire et que le mythe qu'on en racontait devenait une simple légende héroïque.

Il serait absolument contraire au génie des Arabes de faire des récits sur des personnages quelconques sans leur donner une généalogie. On en a donc forgé pour Isâf et Nâïlah, qui toutes diffèrent suivant les auteurs, à tel point que Yâqoût à lui seul en enregistre quatre diverses. Quelques-unes de ces généalogies n'ont aucune valeur significative et doivent être considérées comme de simples fantaisies par lesquelles on a donné un nom d'homme quelconque au père supposé de l'un ou de l'autre personnage; parmi celles-ci on ne doit relever que celle qui dit Isâf fils d'Amr, allusion évidente à la prétendue introduction de son culte par Amr fils de Lohay. Mais il en est d'autres qui méritent une sérieuse attention et qui doivent se rattacher à l'ancien mythe. Telle est celle qui donne aux deux amants le caractère de personnages d'une religion stellaire en les présentant comme issus de constellations (Fresnel, Journal asiatique, août 1838, p. 203; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 199; Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 60). On dit en effet que Isâf était fils de سهيل ou Canope, et Nâïlah suivant les uns fille, suivant les autres sœur de ذئب, le loup,

abastérisme du ciel boréal. Le choix de Cassiopée comme père de Déjanire est bien en rapport avec le caractère funèbre du récit, car cet astre, adoré de la tribu de Tay (Aboulfaradj, Histor. dynast. p. 20, et dans Pococke, Spec. hist. Arab. p. 4), avait chez les Arabes une signification de mort tout à fait marquée (voy. Krehl, p. 15). La qualité de fils de Déjanire désigne donc un jeune héros, un dieu adolescent enlevé prématurément à la fleur de l'âge. Ailleurs (Ibn-Hischâm, p. 01[illegible]) on dit que Nâïlah était fille de [illegible], le coq. M. Krehl a eu, je crois, raison d'attacher aussi quelque importance à cette indication, car le coq est un des animaux que les différents peuples antiques ont le plus fréquemment fait figurer dans leur symbolique religieuse, à titre d'attribut des divinités les plus diverses. Les païens de Harrân plusieurs siècles encore après l'islamisme sacrifiaient très fréquemment des coqs (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 8) et voyaient dans cet animal un symbole solaire (Chwolsohn, t. II, p. 87 et suiv.), comme aussi les Grecs (Procl. De sacrific. et mag. p. 280; voy. Gerhard, Griechische Mythologie, § 411 et 470). Mais nous le trouvons également en rapport avec des divinités féminines et lunaires, comme Athéné Ergané (Pausan. VI, 26, 2), Latone (Élian. Hist. anim. IV, 29) et Déméter (Porphyr. De abstin. carn. IV, 16). Des monnaies d'argent frappées à Dardanus de Troade sous l'autorité du satrape Zéris (Duc de Luynes, Numismatique des satrapies, pl. VI, Mania, n° 1) montrent le coq au revers d'Hermès-Sélénè assise sur un cheval (sur le sens de cette représentation, fréquente dans les monuments de l'art, voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Éleusinienne, t. I, p. 372). Surtout ce qui doit nous intéresser ici, c'est le rôle considérable du coq comme emblème érotique (Ch. Lenormant et De Witte, Élite des monuments céramographiques, t. I, p. 36; t. II, p. 119; t. IV, p. 180; Panofka, Terracotten des Königl. Museums zu Berlin, p. 99; Roulez, Choix de vases peints du Musée de Leyde, p. 73), qui fait que sur quelques vases peints grecs Éros est représenté tenant un coq (Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. XLIX), et que des pierres gravées le montrent tantôt à cheval sur un coq (Taelken, Verzeichniss der Gemmensammlung zu Berlin, n[os] 482 et 483), tantôt montant un char attelé de deux de ces oiseaux (Ibid. n[os] 484-486). La qualification de « fille du coq » convenait donc très bien à une déesse amoureuse, à une forme de la Vénus asiatique.

En effet M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 61) me paraît avoir compris de la manière la plus exacte la signification du mythe de Naïlah et Isâf en l'assimilant à celui d'Aphrodite et Adonis,(1) du moins dans sa partie funèbre, car la résurrection du jeune dieu, qui forme le second acte du mythe d'Adonis, n'y trouve pas de parallèle. Les deux amants divins représentés par les deux pierres dressées auraient été ainsi placés en face l'un de l'autre sur les deux éminences opposées de la Mecque, comme ils sont représentés, l'un debout, en chasseur, l'autre dans une attitude de deuil, sur les rochers de Maschnagah dans le Liban (R. P. Bourquenoud, Études de théologie, de philosophie et d'histoire des Jésuites de Paris, 2e sér. t. III, p. 475 et suiv., nos 1 et 4 de la planche; Renan, Mission de Phénicie, pl. XXXIV).(2) Je vois une confirmation de cette

---

(1) Des indices très positifs provenant d'autres sources prouvent que le mythe d'Adonis s'était répandu chez les Arabes, et ils sont importants à noter ici pour justifier d'avance les recherches et les rapprochements auxquels je vais me livrer. L'interdiction de la chair de porc comme impure, formulée dans le Coran et en pleine vigueur chez les musulmans, n'est pas, comme on le croit généralement, un emprunt fait par Mahomet à la loi mosaïque (Levitic. XI, 7. Deuteron. XIV, 8); c'est un vieil usage religieux de l'Arabie païenne (S. Hieronym. Adv. Jovin. IV, Opp. omn. t. IV, p. 200), que Mahomet a conservé comme tant d'autres. La même prescription existait chez les Phéniciens et les Cypriens (Porphyr. De abstin. carn. I, 14; Herodian. V, 6; Dio Cass. LXXIX, 11), chez les Syriens (Lucian. De Dea Syr. 54) et les Libyens (Herodot. IV, 186), aussi bien que chez les Arabes. Chez tous ces peuples l'interdiction de la viande de porc était en rapport avec le mythe de la mort d'Adonis (voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 218 et suiv.), comme chez les Phrygiens elle se rattachait au mythe d'Attys (Pausan. VII, 17, 5; Julian. Orat. V, p. 177, ed. Spanheim) et chez les Égyptiens à l'histoire de la mort d'Osiris (voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Sciences, t. LXXI, p. 851 et suiv.). En Arabe خنزير, qui signifie « sanglier, » est aussi, d'après le Qâmoûs, un nom de Satan lui-même ou d'un démon inférieur. C'est encore un vestige du même mythe, comme l'a reconnu Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 224). Enfin il est bon de rapprocher

(la suite des notes à la page suivante)

manière de voir dans les deux noms, différents de ceux de la tradition habituelle, qu'un précieux passage d'Azraqî (f. VA) donne aux deux idoles des collines de Çafa et de Marwah, نائلة et اساف. Le chroniqueur de la Mecque ne proclame pas formellement leur identité avec Isâf et Nâilah dont il parle ailleurs à plusieurs reprises sous leurs noms ordinaires, mais, comme l'a déjà vu M. Sprenger (Life of Mohammed, f.), cette identité ressort des mêmes emplacements assignés aux unes et aux autres. Le premier de ces noms signifie « le vaillant, l'actif, » épithète tout à fait d'accord avec le caractère d'intrépide chasseur d'Adonis dans la légende classique et dans la scène de sa mort. Le nom d'ailleurs est suivi d'une qualification encore plus précieuse, عاود الريح, « celui qui lutte de générosité avec les vents, » d'après l'interprétation de M. de Slane, ou « celui qui donne généreusement les vents, » suivant la traduction de M. Wüstenfeld (Geschichte der Stadt Mekka, f. 18). On peut hésiter entre les deux manières de traduire, mais dans l'un et l'autre cas l'intention du titre est la même et s'explique par une ingénieuse remarque de M. de Slane, dans la note qu'il a bien voulu me communiquer à ce sujet avec son obligeance habituelle. « On sait, dit cet éminent arabisant, que les vents du désert de l'Arabie sont bienfaisants parce qu'ils apportent la pluie, qui fertilise les vallons. » Le dieu عاود الريح est donc un dieu dont l'influence développe la végétation et fait refleurir la nature, ce qui est précisément l'un des principaux caractères d'Adonis (Lyd. De mensib. p. 88, ed. Schow, voy.

(Suite des notes de la page précédente).

la curieuse légende populaire des musulmans de Syrie, d'après laquelle le Prophète aurait appelé tout le règne animal à la foi de l'Islam et seuls le sanglier et le buffle auraient refusé d'écouter sa voix, ce qui les fait regarder comme impies et ennemis de Dieu (Burckhardt, Reisen in Palaestina, t. I, p. 234).

(2) Il semblerait résulter du témoignage de St Mélithon (Spicileg. Solesm. t. II, p. XLIII; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 321 et 333) que l'on montrait à Aphaca un tombeau de Vénus (حلاس) à côté de celui d'Adonis (ابوط), ce qui concorderait avec la métamorphose commune des deux amants en pierres, autre forme de la mort, dans la légende de la Mecque.

Creuzer, Symbolik, l. IV, chap. III, § 2; t. II, 1ère part. p. 49 de la traduction Guigniaut), atteste particulièrement par le célèbre usage des semailles de plantes hâtives, appelées jardins d'Adonis, qui avaient lieu dans ses fêtes (Theocrit. Idyl. XV, v. 112-114, et schol. a. h. l.; Plat. Phaedr. p. 191, ed. Bekker; Theophrast. Hist. plant. VI, 7; Plutarch. De ser. numin. vindict. p. 218, ed. Reiske; Julian. Caesar. 24; Zenob. Proverb. I, 49; Diogen. Proverb. 14; Eustath. ad Homer. Odyss. A, p. 1701; Hesych. v° Ἀδώνιδος κῆποι; Suid. v°s Ἀδώνιδος κῆποι et Ἀφροδίτης; voy. Meursius, Graecia feriata, v° Ἀδωνία; Raoul Rochette, Mémoire sur les jardins d'Adonis dans la Revue archéologique, t. VIII)[1]. Quant à مطاعم الطير, qui correspond à la باطة de la désignation ordinaire et s'applique par conséquent, bien que n'ayant

---

[1] Un charmant vase peint du Musée de Carlsruhe (Creuzer, Gallerie der alten Dramatiker, Auswahl griech. Thongefässe, pl. VIII; Symbolik, 3e édition, t. II, 2e part. pl. VI; Ann. de l'Inst. Arch. t. XVII, pl. N; Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. LXXXV) présente un sujet que Creuzer a très ingénieusement rapporté à l'usage des « jardins d'Adonis » (Galler. der alt. Dramat. p. 66 et suiv.; Symbolik, 3e édition, t. II, p. 482 et suiv.; voy. De Witte, Ann. de l'Inst. arch. t. XVII, p. 413; Élite des mon. céramogr. t. IV, p. 226 et suiv.).

Tous les textes relatifs à cet usage ont trait aux Adonies célébrées en Grèce. Mais il n'y avait certainement pas été inventé et il était venu de Phénicie et de Cypre comme tous les rites du culte d'Adonis. Car le vase rempli de fleurs des « jardins d'Adonis » se voit comme type monétaire à Sidon au revers d'Elagabale (Mionnet, Descr. de méd. ant. t. V, p. 386, n° 333 et suiv.) et à Laodicée de Syrie au revers de Caracalla (Eckhel, Doctr. num. vet. t. III, p. 321).

Cet usage reste, d'ailleurs, encore vivant en Sardaigne, où il n'a pu être apporté que par les Phéniciens ou les Carthaginois. Quelques jours avant la saint Jean, on y sème du blé dans un vase ou muid fait d'écorce de liège et rempli de terre, de sorte que, dans la nuit qui précède le 24 juin, il y forme une touffe d'herbe nouvelle. On le place alors sur les fenêtres, après l'avoir paré de lambeaux d'étoffes de soie et de rubans de diverses couleurs. On y ajoute des poupées habillées en femmes; jadis même c'était des simulacres de phallus faits en pâte de farine; et l'on forme des danses aux flambeaux, et en plein air autour d'un

pas de forme féminine, comme il arrive souvent aux noms de dieux, au personnage féminin de la légende, il veut dire « qui nourrit l'oiseau » ou « les oiseaux », طير étant un terme collectif. Peut-on trouver une meilleure qualification d'une Vénus, de la déesse en l'honneur de laquelle on nourrissait des colombes dans les temples asiatiques (En Cypre : Athen. XIV, p. 655; voy. Münter, Der Temp. d. Himml. Goett. zu Paphos, p. 26 et suiv.; Engel, Kypros, t. II, p. 18 et suiv. — Au mont Eryx : Athen. IX, p. 394; Élian. Var. hist. I, 15), et que symbolisait dans la Kâabah même la grande colombe de bois dont j'ai parlé plus haut (1)?

Le passage d'Azraqî auquel nous devons la connaissance de ces noms éminemment significatifs ajoute un renseignement du plus grand prix et qu'on chercherait vainement ailleurs, c'est qu'outre les deux idoles en forme de pierres levées des deux éminences de Ṣafa et de Marwah, il y en avait une troisième plus bas, dans le pli de terrain entre les deux hauteurs, on l'appelait الخلصة (2), on la parait de colliers, on lui faisait des libations de lait et on lui

---

grand feu (A. De la Marmora, Voyage en Sardaigne, 2e édition, t. I, p. 263-265; t. II, p. 213; voy. Guigniaut, Religions de l'antiquité, t. II, 3e part. p. 937). Un des traits de ces usages conservés en Sardaigne rappelle que les femmes de Byblos donnaient un phallus en souvenir aux hommes qui les avaient prostituées dans les fêtes d'Adonis (Jul. Firmic. De error. profan. relig. p. 14).

(1) Il est bon de se souvenir aussi que dans l'île de Cypre on brûlait des colombes vivantes sur le bûcher d'Adonis (Diogenian. Proverb. praef. p. V, ed. Gaisford; voy. Creuzer, t. II, p. 936 de la traduction Guigniaut). Aussi sur un vase peint (Ch. Lenormant et De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, pl. LXXXIX) voyons-nous Adonis appuyé sur la stèle du tombeau et portant sur la main une colombe.

(2) Ceci doit conduire à modifier ce que j'ai dit de ce nom divin dans ma lettre précédente. Joint à la mention d'une divinité du nom de חלצה dans les prosternèmes du Sinaï (Euch, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 193), le fait attesté ici par Azraqî décide la question sur laquelle Ibn-Doreyd n'osait pas se prononcer, de savoir entre les deux noms, l'un masculin ذو الخلصة (dans les

offrait des sacrifices (Azraqî, p. VA ; voy. Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Mekka, p. 18). Ainsi le jeune dieu Suf n'est pas accompagné de la seule déesse « nourricière de l'oiseau, » dont il a été séparé par la catastrophe que relate la légende; il se trouve entre deux déesses, dont les idoles n'ont sans doute pas été placées sans intention, l'une dans une position élevée, l'autre sur un terrain inférieur. Cette donnée le rapproche encore plus de l'Adonis de la Phénicie et de Cypre que se disputent deux déesses, l'une céleste, l'autre infernale[1], et qui passe son temps

---

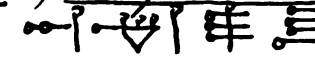
proscynèmes du Sinaï nous trouvons רו-חלצת comme nom-propre viril : A. deyr, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 603), l'autre féminin الخلصة, conservés par la tradition au sujet du culte de Tebâla dans le Yémen, quel était celui du temple et celui de la divinité. Comme le soutient Djauhârî, c'est le nom الخلصة qui est le nom de la divinité, et il implique dès lors nécessairement l'idée d'un personnage féminin. On peut supposer, avec M. Fresnel (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 196), que cette divinité est la Vénus sidérale adorée dans la ville d'Elusa (S. Hieronym. Vit. Hilarion. 25), laquelle ville s'appelait précisément الخلصة. Elle semble, comme je vais le montrer, avoir tenu, au contraire, à la Mecque le rôle de la divinité funèbre et infernale du mythe. Mais Perséphoné s'identifie aussi avec Aphrodite. C'est toujours l'opposition des deux faces contraires de la même déesse qu'expriment les vers célèbres de Plaute dans l'acte IV de son Mercator :

> Diva Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus, rursus eadem quae es
> Pernicies, mors, interitus.

(1) Des versions grecques du mythe, que nous possédons seules, appellent les deux déesses qui se disputent Adonis, Aphrodite et Perséphoné. Il est intéressant de rechercher de quels noms phéniciens ces deux appellations grecques ont pris la place.
Pour Aphrodite il n'y a pas de doute possible, c'est עשתרת, car tous les témoignages antiques affirment la synonymie des deux noms.
La question est plus difficile en ce qui se rapporte à Perséphoné, appellation qui déguise aussi une divinité phénicienne dans les fragments de Sanchoniathon (p. 26, ed. Orelli), où Περσεφόνη est la sœur d'Athéné, c'est-à-dire de נית. Si l'assimilation de la déesse phénicienne à la déesse grecque a été faite avec un certain degré

alternativement avec l'une et avec l'autre (Hygin. Poët. astron. II, 7; Panyas. ap. Apollodor. III, 14, 4; Procop. Gaz. in Is. XVIII, p. 253, ed. Paris. 1580; S. Cyrill. Alex. in Is. II, 3, t. II, p. 275, ed. Auberti; Schol. ad Theocrit. Idyll. III, v. 48; Orph. Hymn.

---

d'exactitude, ce que nous avons tout lieu de croire, le nom remplacé par Πρόσερπυ devra être celui d'une déesse chthonienne, en rapport avec les phénomènes de la végétation, que son caractère tellurique oppose à l'Astarté céleste, mais qui cependant ne s'éloigne pas trop d'elle, qui peut même arriver à s'identifier par certains côtés à Astarté, qui est plutôt par rapport à elle une face opposée, comme la face funèbre indiquée dans les vers de Plaute à côté de la face de vie, qu'une personnification absolument distincte. Il est une déesse phénicienne qui répond à toutes ces conditions d'une manière parfaitement exacte, c'est אשרה, dont Movers a si bien défini le caractère (Die Phoenizier, t. I, p. 560-584). C'était la déesse principale des Chananéens méridionaux; c'était elle surtout dont le culte tendait à s'introduire chez les Israélites, dès qu'ils inclinaient à l'idolâtrie, en qualité de compagne de Baal et même comme associée à יהוה, quand on cessait de voir en lui le Dieu unique pour associer son culte à celui des dieux étrangers et lui faire prendre place au milieu d'eux. Dans la Palestine אשרה, symbolisée par un arbre ou par un pieu dressé, toujours par un simulacre grossier emprunté au règne végétal et non par une pierre, était une déesse de la fécondité et de la production envisagée sous un point de vue exclusivement chthonien. Son berceau, comme celui de l'Astarté céleste, était sur les bords de l'Euphrate, dans la religion chaldéo-babylonienne; où l'une des deux formes opposées entre lesquelles se divisait la déesse Ištar (sur la double Ištar, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 118 et suiv.; il faut joindre à ce que j'y dis ce passage de Pline, Hist. nat. II, 6: Infra Solis ambitum ingens tidus, appellatum Veneris, alterno meatu vagum, ipsique cognominibus aemulum Solis ac lunae. Praeveniens quippe et ante matutinum exoriens, Luciferi nomen accipit, at Sol alter, diem maturans: contra ab occasu refulgens nuncupatur Vesper, ut provocans lucem, vicemque lunae reddens) — où l'une des deux formes opposées d'Ištar est appelée  Ištar Aššurite, עשתר אשרת, « l'heureuse, la bonne fortune » (W. A. I. 2, 14, l. 86; tablette K 223 de la collection photographique). En Assyrie elle est Ištar de Ninive, la déesse voluptueuse et génératrice,

LVI; Bion. Idyll. I, v. 54; Lucian. Dialog. deor. XI, 1; Clem. Alex. Protrept. p. 29, ed. Potter; Alciphr. Epist. XXXIX. Hygin. Fab. 251; Cornut. De nat. deor. 28; Macrob. Saturn. I, 21; S. Justin. Mart. Apolog. I, 25) mythe essentiellement ca-

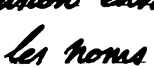
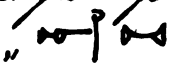
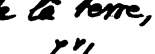
---

qui préside à la reproduction des êtres, en pendant avec Ištar d'Arbèles, guerrière et sidérale. C'est Aphrodite Pandémos en face d'Aphrodite Uranie. Elle garde cependant à Babylone et en Assyrie un caractère plus céleste que chez les Chananéens; elle y est, suivant les indications formelles d'une tablette astronomique (W. 20030. I. III, 53, 2, verso, l. 34-37) la planète Vénus à son apparition du soir, à l'état de Vesper, revêtant un caractère funèbre opposé à son caractère triomphant du matin, où elle est proprement Ištar la guerrière, et tendant à s'identifier à la déesse essentiellement chthonienne Belit, sous la forme même spécialement infernale de cette dernière, sous la forme de « la dame d'Uruk » (sur le sens de cette épithète, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 86). On comprend par là comment, en Phénicie et en Palestine, elle devint une déesse complétement tellurique, et après ces remarques je ne crois pas que l'on puisse méconnaître אשרה opposée à עשתרת dans la Perséphoné que le mythe d'Adonis met en lutte avec Aphrodite, dans la déesse avec laquelle le jeune dieu passe la saison d'hiver sous la terre pour remonter au printemps, avec le développement de la végétation, rejoindre son épouse céleste. En effet c'est bien certainement à l'idole de אשרה, élevée dans le temple même de Jérusalem avec son cortège de prostitutions sacrées par Manassé (II Reg. XXI, 7) et détruite par Josias (II Reg. XXIII, 6 et 7), que fait allusion Ezéchiel (VIII, 3) sous le nom de « l'idole de la jalousie » ou « de la jalouse, » סמל הקנאה, dans le chapitre même où il signale l'introduction des cérémonies du deuil d'Adonis dans le sanctuaire de Jéhovah (VIII, 14). Il faut encore se rappeler l'emploi funèbre du mot אשר chez les Babyloniens et les Assyriens, qui désignent par l'appellation de Âšar, 𒀀𒊑𒀀𒌨, le monde inférieur et souterrain (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 113; 391-396).

Ces observations s'appliquent spécialement au culte de Cypre, celui que les Grecs ont connu le plus anciennement et d'où ils ont puisé leur légende d'Adonis; car la l'épouse céleste d'Adonis s'appelait עשתרת (Cic. De nat. deor. III, 23; Lyd. De mensib. IV,

- landaire (voy. Creuzer, Symbolik, t. IV, chap. III, § 2; t. II, 1ère part. p. 50 de la traduction Guigniaut; Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 196), que retracent un miroir à inscriptions étrusques trouvé à Corneto (Mon.

---

24). A Byblos elle portait le nom de בעלת, ou plus complètement בעלת גבל, comme dans l'inscription phénicienne trouvée à Byblos même que doit publier prochainement M. de Vogüé. Des fragments de Sanchoniathon (p. 36 et suiv. ed. Orelli) disent que Cronos (Ἦλ) donna Byblos à Baaltis ou Dioné; la version syriaque de l'Apologie de St Méliton appelle ܒܥܠܬ le démon de Gebal et d'Aphaca, amante de ܐܕܘܢܝ (Spicileg. Solesm. t. II, p. XLIII; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 321 et 323), et Bar-Bahlul fait exactement de même (voy. le morceau cité dans Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 206). Cette substitution de בעלת à la עשתרת de Cypre et des cités proprement phéniciennes, comme Sidon et Tyr, est un des points par lesquels la religion de Byblos, suivant la remarque de Movers (Die Phœnizier, t. II, 1ère part. p. 103 et suiv.), se rapprochait de celle des Araméens. Ceux-ci ne paraissent pas, en effet, avoir jamais adopté le personnage divin de עשתרת. Jusqu'aux temps postérieurs à l'islamisme, c'est بلث, c'est à dire בעלת, qui était pour les payens de Harrân la déesse de la planète Vénus en même temps que du principe féminin de la nature (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 22 et suiv.; 33, 40). En Assyrie nous trouvons quelques traces de confusion entre Belit et Ištar. Dans les variantes de l'inscription n° 82 de Layard les noms  Belit, Nana et Ištar, s'échangent comme désignant la déesse de Ninive. La tablette astronomique dont j'ai parlé plus haut dit que la planète Vénus le soir est « Belit reine des dieux, »  (W. A. I. III, 53, 2, verso, l. 37). Dans les inscriptions d'Assar-bani-pal commémoratives de l'expédition des princes susiens (W. A. I. II, 66, 2) et sur le grand lion de Nimroud (W. A. I. II, 66, 1), c'est « Belit, dame de la terre, » ou  , qui remplace Ištar comme déesse de la guerre. Mais dans la religion chaldéo-assyrienne ce ne sont là que des épithètes; les deux personnages de Belit et d'Ištar restent nettement distincts, l'une déesse chthonienne, l'autre déesse planétaire. Chez les

inéd. de l'Inst. Arch. t. VI, pl. XXIV, n°1; H. Brunn, Ann. de l'Inst. arch. t. XXX, p. 383 et suiv.), un vase peint (Dubois-Maisonneuve, Introduction à l'étude des vases peints, pl. LXVII; voy. Stephani, Archaeologische Zeitung,

---

Phéniciens, où les divinités ont des physionomies moins tranchées et tendent plus à se confondre les unes avec les autres qu'à Babylone et en Assyrie, la distinction entre בעלת et עשתרת n'est guères, comme on l'a dit, qu'« une nuance dans le même; » cependant la première est moins décidément sidérale que l'autre, sans être absolument aussi compréhensive que la עשתרת d'Hiérapolis (Apul. Metamorph. VIII, p. 182; XI, p. 254 et 257), la déesse de Byblos était plus une déesse nature et moins précisément une déesse planétaire que celle de Cypre et de Sidon, bien que la planète Vénus fût au nombre des phénomènes qu'elle embrassait dans sa complexité. Elle se rapproche donc d'avantage de la Grande Mère de Phrygie. C'est pour cela que, si dans ses rapports avec Adonis elle est appelée des Grecs Aphrodite, Sanchoniathon, qui la mentionne à côté d'Astarté, l'identifie à Dioné, réservant pour Astarté l'identification avec Aphrodite.

Nous avons vu plus haut, par le témoignage formel d'une inscription de Carthage, que c'est אשר qui est opposé à בעלת comme exprimant la physionomie plus spécialement infernale et souterraine de la déesse (voy. la Bélit à deux visages opposés qu'un cylindre babylonien place au milieu des dieux célestes: Lajard, Culte de Mithra, pl. XXIX, n°1), de même que תשרת fait pendant à עשתרת. C'est donc probablement אשר qui devait à Byblos disputer Adonis à בעלת, si toutefois, ce qui est douteux, la querelle des deux déesses tenait une place dans la religion de Byblos et du Liban, car on n'en parle dans aucun des passages qui ont trait spécialement à ce culte.

Il est à remarquer, du reste, que dans la Syrie et la Phénicie les noms qui s'appliquent aux mêmes conceptions théologiques et aux mêmes mythes varient beaucoup d'un lieu à l'autre. J'ai relevé dans cette lettre une riche synonymie pour le dieu uranique et cosmique, celle du dieu solaire viril et des fructeurs n'est pas moins nombreuse, car il est, suivant les endroits, Baal Khamon, Moloch, Chamos, Milcom, comme le dieu solaire adolescent est Adonis, Tahok, Hadad-Rimmon, Hadad, Chammouz. Ceci tient à ce que la religion syrophénicienne

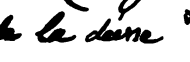
1860, p. 44 et suiv.; De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 198 et suiv.) et ainsi d'après toutes les vraisemblances un fameux miroir étrusque du Vatican

---

ne fut jamais soumise, comme celle de Babylone et de la Chaldée, au travail de systématisation scientifique d'une caste sacerdotale savante et puissante. Les diverses personnifications divines adorées sur toute la surface du pays n'y furent pas groupées dans une hiérarchie savante comme celle de la religion chaldéo-assyrienne. Ainsi que M. de Vogüé l'a montré, elles gardèrent jusqu'au bout leur caractère local et leur physionomie complexe, qui ne serait déterminée d'une manière plus spéciale si elles avaient dû trouver place dans une échelle hiérarchique commune où chacune aurait eu son rôle propre. Ainsi sous une variété infinie de noms le panthéon Syro-phénicien ne comprend-il en réalité qu'un très petit nombre de conceptions divines distinctes, qui encore tendent presque toutes par certains côtés à se confondre les unes avec les autres.

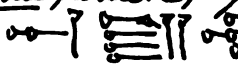
Ainsi ne devons-nous pas nous étonner de voir le mythe qu'il faut appeler le mythe d'Adonis, d'après la forme grecque que seule nous connaissons complètement et pour lui donner un nom sous lequel on puisse le désigner partout, de voir ce mythe se reproduire dans toutes les parties de la Syrie et de la Phénicie, mais constamment avec des noms différents, quoiqu'il reste le même.

Je viens d'étudier la manière dont il se présentait à Cypre et à Byblos, et je crois parvenir à déterminer la forme qu'il revêtait chez les Arabes du Hedjâz. Ce fut plus loin je montrerai qu'à Sidon la déesse, avec une physionomie plus lunaire qu'en Cypre (Lucian. De Dea Syr. 6), était aussi עשתרת; mais le nom du dieu jeune, mourant pour renaître, variait; יאשר remplaçait Adonis.

A Emèse et chez les populations proprement araméennes de la même région, le nom de la déesse était tout différent, le mythe et les cérémonies qu'il inspirait demeurant les mêmes. C'était cette Salambo dont Elagabale introduisit à Rome les rites de deuil: Salambonam etiam exhibuit omni planctu et jactatione Syriaci cultus (Lamprid. Helio-gabal. 7). Et le passage de Lampride est éclairci par le Grand Etymologique: Σαλάμβας... ὁ Σάραπις, παρὰ τὸ ἀεὶ περιφέρεσθαι καὶ ἐν κύκλῳ, καὶ ὅτι περιέρχεται δηλονότι τὸν Ἄδωνιν. J'ai établi ailleurs (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Berose, p. 95) que ce nom de Salambo, qu'on dit babylonien d'origine (Hesych. v° Σαλαμβώ), provient en effet des bords de l'Euphrate et du Tigre. C'est celui de la déesse  Sala,

Mon. inéd. de l'Inst. Arch. t. II, pl. XXVIII; Mus. etrusc. Gregorian. t. I, pl. XXV), expliqué et commenté par notre cher et éminent ami M. le baron De Witte (Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 512-551; voy. Gerhard, Etruskische Spiegel, t. IV, p. 58 et suiv.; De Witte, Mém. de l'Inst. Arch. t. II, p. 113 et suiv.). Ainsi qu'il l'a établi dans ce mémoire capital, le mythe de la dispute des deux déesses — bien qu'il puisse, comme nous le verrons plus loin, se placer dans certains cas à une époque différente de la vie d'Adonis et à une autre saison de l'année — n'est qu'une forme de celui de la mort du jeune dieu, comme le prouvent et les récits où c'est la déesse rivale de Vénus qui envoie[1]

---

qui dans la religion chaldéo-assyrienne est l'épouse de Bin (Tablettes mythologiques: W. A. I. III, 67, 1; 66, recto, col. 2, l. 15, et col. 6, l. 27. — Inscr. de Bavian: l. 48; W. A. I. III, 14), avec l'épithète de ummu, « mère, » qui lui est donnée à plusieurs reprises dans les textes cunéiformes :  Sala-ummu = Salambo. Comme les lieux où nous voyons que la déesse amante et désolée était appelée Salambo sont à bien peu de chose près les mêmes où nous avons constaté que le dieu adolescent et pleuré recevait le nom de Hadad ou Hadad-Rimmon, il est probable que ces deux noms étaient réunis dans la forme araméenne du mythe.

(1) Dans d'autres récits, dont nous avons déjà parlé plus haut, ce sanglier est un dieu jaloux déguisé, soit Apollon qui dispute Adonis à l'amour de Vénus (Phl. Hephaest. p. 33, ed. Ronby), soit Arès (Apollodor. III, 14, 4; Serv. ad Virgil. Eclog. X, v. 18; Schol. ad Homer. Iliad. E, v. 385, ed. Bekker; Eustath. ad Homer. Iliad. E, p. 561) ou Héphaestus (S. Malit. Spicileg. Solesm. t. II, p. XLIII; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 321 et 323), qui veulent le punir de leur avoir rendu la déesse infidèle. En tous cas il faut reconnaître l'animal meurtrier d'Adonis dans le sanglier ailé représenté sur plusieurs gemmes phéniciennes, soit de la Phénicie même (Lajard, Culte de Mithra, pl. LXVIII, n° 3), soit de Thasos en Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, n°s 96 et 97). Le même monstre fantastique forme le type des plus anciennes monnaies de Clazomène d'Ionie (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 510), faisant allusion à la tradition

le sanglier par lequel Adonis est tué (Apollodor. III, 14, 4) et la narration fabuleuse

---

locale d'après laquelle un sanglier ailé aurait jadis ravagé le territoire de la ville (Ælien. Hist. anim. XII, 38). Dans cette tradition le monstre figure comme un ennemi du dieu solaire, d'Apollon, le protecteur spécial de Clazomène. On rétablit le lien qui le rattachait au mythe d'Adonis, en se souvenant du récit qui fait intervenir le sanglier dans le mythe d'Atys, lequel correspondait dans les religions de l'Asie Mineure à la fable phénicienne. Certains auteurs disent en effet qu'Atys fut tué par un sanglier qu'envoya Zeus, furieux de n'avoir pu l'arracher à l'amour de Cybèle (Pausan. VII, 17, 5); Hermésianax ajoutait que ce sanglier ravageait le territoire des Lydiens, exactement comme celui de Clazomène.

Il faut encore comparer à la mort d'Adonis dans les légendes grecques celles de plusieurs jeunes héros solaires tués par des sangliers, comme Idmon (Apollodor. I, 9, 23; Apollon. Rhod. Argonautic. II, v. 819 et suiv.), fils d'Apollon et d'Astéria ou Asterié (Pherec. -cyd. ap. Schol. ad Apollon. Rhod. I, v. 139), et Hyas (Hygin. Fab. 192), forme héroïque de Dionysos Ὑης.

J'ai montré plus haut que le dieu jaloux qui se change en sanglier ou envoie le sanglier pour mettre à mort le dieu solaire adolescent, est un dieu de même nature, mais plus âgé et doué d'une puissance destructrice, qui peut être regardé comme son père. Dans le récit de Ptolémée Héphestion (p. 12, ed. Roulez) c'est au contraire un héros jeune comme Adonis, Erymanthus, fils d'Apollon, qui, transformé en sanglier, tue l'amant de Vénus.

A Cypre on sacrifiait le 2 avril un sanglier à Aphrodite-Astarté, comme représentant le sanglier d'Arès, meurtrier d'Adonis (Lyd. De mensib. IV, 45). C'est sans doute de là qu'était venu chez les Grecs l'usage du sacrifice d'un porc à Aphrodite (Eustath. ad Dionys. Perieg. v. 852), sacrifice appelé à Argos ὑβρίστικα (Athen. III, p. 95). Des Syriens nomment יֶרַח חֲזִיר, « mois du sanglier, » le mois qui finit au solstice d'été et à la fin duquel avait lieu la cérémonie funèbre de la mort d'Adonis, tandis que le mois suivant, qui commence au solstice et dont les premiers jours voyaient la résurrection du dieu, s'appelle יֶרַח תַּמּוּז pour eux comme pour tous les peuples voisins.

J'ai déjà remarqué plus haut que l'interdiction de la chair du porc pour les Phéniciens, les Cypriens, les Syriens, les Arabes et les Libyens, était en rapport avec le mythe d'Adonis.

de la trentième idylle de Théocrite[1]. C'est ce qu'achèvent, d'ailleurs, de démontrer les vases peints où est retracée la dispute d'Aphrodite et de Perséphoné auprès d'Adonis

---

Cependant l'animal que combat Adonis et qui tue le jeune dieu peut changer de nature dans quelques variantes du mythe. Le célèbre bas-relief du Ghineh, au Liban (R. P. Bouriquet, Études de théologie, de philosophie et d'histoire, 2e série, t. III, p. 455 et suiv.; n° de la planche; Renan, Mission de Phénicie, pl. XXXVIII), en fait un ours. Une substitution semblable de l'ours au sanglier se produit dans les diverses formes des fables relatives aux Hyades. Ces nourrices du Dionysos grec dans certaines versions sont métamorphosées en laies (Aul. Gell. Noct. Att. XIII, 9), ce qui s'accorde avec le récit d'Agathoclès (ap. Athen. IX, p. 375) disant qu'une truie nourrissait le jeune dieu, et dans une autre version elles sont des ourses, ἄρκτοι (Schol. ad Apollon. Rhod. Argonaut. I, v. 915; Eliodor ad Arat. Phaenomen. v. 45; cf. Eratosthen. Catasterism. 2).

Sur une belle bague d'or, de travail phénicien, publiée par Lajard (Culte de Mithra, pl. LXVIII, n° 18) et sur la coupe de bronze à inscription araméenne du Musée de Varvakion à Athènes (Euting, Punische Steine, pl. XL), c'est un lion que combat le dieu chasseur aimé de la déesse son amante ou son épouse.

Mais je crois que ces divers monuments où le sanglier est remplacé par un carnassier féroce, ours ou lion, se rapportent à la forme du mythe propre au culte très antique d'Arca dans le Liban (Macrob. Saturn. I, 21), où le dieu tué à la chasse portait le nom de אדני et la déesse celui de ברות (Sanchoniath. p. 24, ed. Orelli). C'est encore une forme à ajouter à celles que je faisais en revue dans une note un peu plus haut, et c'est celle dans laquelle le mythe se présente sous les traits les plus simples en même temps que les plus voisins de la version également la plus simple et la plus antique du mythe phrygien de Cybèle et Atys. J'y reviendrai encore dans un instant.

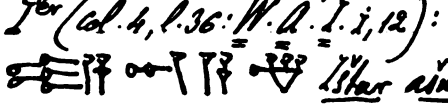
[1] Le trait particulier qui termine la trentième idylle de Théocrite, le sanglier meurtrier d'Adonis pardonné par Aphrodite, se joignant à son cortège et se mêlant aux jeux des Amours, est représenté en bas-relief sur la base d'une statuette en terre-cuite d'Aphrodite, datant des premiers temps de la domination romaine et découverte en Chypre par M. de Cesnola (Froehner, Antiquités cypriotes, n° 180, photogr.). C'est sans

mort, étendu sur le lit funèbre (Bullet. de l'Inst. Arch. 1853, p. 160 et suiv.; Bull. arch. Napol. 1859, pl. IX, p. 105 et suiv.; De Witte, Mém. de l'Inst. Arch. t. II, p. 110). de deux jeune et héroïque, نُبَيْط, producteur de la végétation, عجاود الريح, était tout naturellement placé à la Mecque entre ses deux épouses opposées et rivales, la céleste et l'infernale, la déesse à la colombe الهيكل, et celle qu'on appelait simplement « la sœur, » الحاجة (1), sous la forme de l'idole grossière au sujet de laquelle on racontait la légende érotique et funèbre que j'ai rappelée plus haut, légende où l'on voit si clairement poindre la notion de la vengeance d'une déesse rivale, irritée contre les deux amants.

Des noms plus habituellement donnés aux deux idoles des deux temples sacrés de la Mecque ne contredisent pas non plus l'opinion que j'adopte à la suite

---

toute à cette particularité de la fable, dont on ne trouve pas de trace avant les temps hellénigues, que se rattachait l'usage sacré d'élever des porcs en l'honneur d'Aphrodite, signalé dans l'île de Cypre (Antiphan. ap. Athen. III, p. 93).

(1) Ce nom paraît ici être une désignation euphémique de la déesse funèbre et infernale, tout à fait à comparer à celle de ΥΜΝΑ, « la douce, l'agréable » (cf. Ἐναδήνιος, ἄδηνις, -ίς) donnée à la rivale d'Aphrodite, à la déesse des morts, sur le miroir du Vatican (voy. De Witte, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 520-523).
Il faut aussi se rappeler le beau vase mystique de la Grande Grèce, où Proserpine, comme reine des enfers, accueillant la jeune mort qui va devenir son époux (sur cette notion, voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 50 et suiv.), reçoit le nom de ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ, « la Félicité » (Minervini, Illustrazione di un antico vaso di Ruvo, Memoria letta all'Accademia Pontaniana, Naples, 1845; Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. II, p. 61 et suiv.; t. IV, pl. LXXXIV; Revue archéologique, t. I, p. 550 et suiv.).
Il est assez curieux à noter que cette appellation euphémique correspond exactement au nom de la déesse phénicienne אשרה, que j'ai indiquée plus haut comme étant la personnification du mythe cyprien d'Adonis. La signification de אשרה et de son prototype assyrien Ašerit est en effet clairement établie par la phrase du prisme de Tiglath-phal-asar Ier (col. 4, l. 36: W. A. I. i, 12):  Ištar ašarita arahat aliya Aššur, « Ištar, la bonne fortune des temples de cette ville d'Al-Aššur. »

de M. Krehl et en le développant. Pour celui de اساف, appliqué au dieu mâle, si l'on admet l'application étymologique de M. Dozy, confirmée par la synonymie de غرّ, il faudra se souvenir qu'il y a vingt-six ans déjà M. De Witte montrait les rapports qui existaient entre Adonis, en tant que producteur de la végétation, et les dieux conçus comme résidant au milieu du fumier (Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 548) et relevait le jeu de mots religieux, attesté par les anciens eux-mêmes (Hesych. v° Κόπριος), entre κόπρος et Κύπρος, nom qui devient quelquefois celui du fils de Cinyras (Eustath. ad Dionys. Perieges. v. 508). Si l'on préfère expliquer le nom d'après le sens que l'arabe donne habituellement à la racine אסף, on est en présence d'une idée de tristesse et de deuil, qui est l'idée dominante du mythe d'Adonis comme de la légende de Isâf et Nâïlah, et qu'expriment également dans la tradition phénicienne les noms d'une partie des personnages qui entourent le jeune héros ainsi que les surnoms qu'il reçoit lui-même. Sa mère est Myrrha, nom qui rappelle מָרָה, « amertume, » autant que l'arbre de la myrrhe (Amos, VIII, 10; voy. Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 249; R. P. Bourquenond, Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire, 2e sér. t. III, p. 521). L'appellation de son père Kinyras est dérivée du grec κινυρὸς, « plainte » (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 202) ou, comme le prétendent les lexicographes antiques (voy. Bochart, Canaan, l. II, chap. VIII), de l'instrument de musique כִּנּוֹר, en grec κινύρα, employé dans les cérémonies de deuil et qualifié par Hésychius de κινύρα· ὀκτάχορδον. (1) En Cypre on qualifiait Adonis de Τίγυρας (Polleux, Onomast. IV, 10, 76; Athen. IV, p. 178), nom d'une flûte funèbre, et à Perge de Pamphylie il recevait celui d'Ἄβιβας (Etymol. magn. v° Ἄβας), qui avait le même sens (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 202); aussi l'hymne mystique cité dans les Philosophoumena, qu'on tend aujourd'hui généralement à attribuer à St Hippolyte plutôt qu'à Origène, appelle-t-il Attys, identifié formellement à Adonis, ἀνέρα ἐυειλίαν (V, 9, p. 119, ed. Miller; p. 168, ed. Schneidewin).

---

(1) La version syriaque de l'Apologie de St Méliton (Spicileg. Solesm. t. II, p. XLII; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 321) écrit le nom du père d'Adonis ; M. Renan (l. c. p. 323) suppose qu'il était dans le texte original Cythéros, ce qui est peu vraisemblable pour un personnage essentiellement cypriote. Je supposerais plutôt un nom parallèle à Kinyras et tiré de κινύδα comme celui-ci de κινύρα.

Quant à نايلة ou نايلي, tout en admettant l'allusion possible à נָעִים (car ce genre d'allusions basées sur un rapport de sons, qui tendaient à donner un double et un triple sens aux noms divins, était tout à fait dans le goût des religions antiques, comme nous en avons la preuve dans le Cratyle de Platon), il est bien difficile de refuser à ce nom la signification réellement grammaticale en arabe, « celle qui embrasse » (voy. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 61), la seule admissible quand nous le voyons porté comme nom propre par des femmes dans les généalogies historiques de l'Arabie (Wüstenfeld, Register, p. 334 et 335). Ceci nous ramène à l'étymologie proposée par Movers (Die Phœnizier, t. I, p. 192) pour le nom d'Aphaca, le grand sanctuaire de la Vénus asiatique et d'Adonis dans le Liban (Etymol. Magn. v° Ἄφακα; Nonn. Dionys. III, v. 109-111; Euseb. Vit. Constant. III, 55; Sozomen. Hist. eccles. II, 5; Zosim. Hist. eccles. I, 58; Gelas. Cyzic. ap. Coriani, Monum. sacr. et profan. t. I, fasc. 2, p. 139; S. Melit. ap. Spicil. Solesm. t. II, p. XLIII; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 321 et 323; sur les ruines d'Aphaca, voy. Renan, Mission de Phénicie, p. 299 et suiv.), en le rapprochant du syriaque ܐܦܩ, amplexari. M. Renan (Mission de Phénicie, p. 299) a été suivant moi trop sévère pour cette étymologie. Sans doute la forme employée par le traducteur syriaque de S. Méliton, ܐܦܩ, et la forme arabe actuelle du nom, افقا, imposent d'adopter comme étymologie réelle et régulièrement philologique celle du savant académicien, tirée de ابقا, « fontaine, source. » Mais il m'est bien difficile de ne pas croire que le rapprochement avec ܐܦܩ le faisait dans l'antiquité et dans le pays même, au moins à titre d'allusion et d'allitération, comme une de ces étymologies factices qui avaient tant de cours dans les sanctuaires du paganisme et où la philologie était souvent traitée de la façon la plus cava-lière. Le Grand Etymologique donne en termes formels l'étymologie résultant de ce rapprochement : Ἄφακα. Χώρα ἐστὶν ἡ λέξις δυναται δὲ καὶ Ἑλλάδα γλῶσσον, εἰ δεῖ τὰ συρῶδες εἰπεῖν ἔγμα, περίγμα, περιλαβοῦσης τῆς Ἀφρο-δίτης ἐκεῖ τὸν Ἄδωνιν, ἢ ὅτι πρώην, ἢ ὅτι ἐσχάτην περιβολήν. Nonnus (Dionys. XLI, v. 4) appelle le sanctuaire principal d'Aphrodite au Liban Παφίης δόμος ἰμερόεις, ce qui n'est autre que la traduction du nom d'Aphaca, entendu comme tiré de ܐܦܩ. M. De Witte (Ann. de l'Inst. Arch. t. XVII, p. 410 et suiv.) a établi que le baiser échangé entre les deux amants ou leur étroit embrassement sont des sym-

-tères certains qui doivent faire reconnaître le groupe d'Aphrodite et d'Adonis sur les monuments de l'art grec. D'ailleurs l'étymologie factice dont je parle était appelée comme allusion au fait le plus saillant et le plus merveilleux du culte d'Aphaca, au prodige annuel de la chute du feu céleste appelé Uranie, personnification et symbole de la déesse, qui tombait sous la forme d'une étoile dans un bassin, Képhry, voisin du temple (Zosim. I, 58) et alimenté par les eaux du fleuve Adonis (Sozomen. II, 5), bassin dont on peut discerner encore aujourd'hui l'emplacement (Renan, Mission de Phénicie, p. 307 et suiv.). Ce prodige qui rappelle une fable de la religion de l'Attique, le Palladium tombé du ciel dans le Céphise (sur l'analogie du Palladium tombé du ciel et des aérolithes divins, voy. Ch. Lenormant, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 340) et placé sur le pont de la Voie Sacrée Eleusinienne (Serv. ad Virgil. Aeneid. II, v. 165; Interpret. Mai. a. l. l.; Lyd. De mens. IV. VIII, 45)[1], ce prodige est par le fait une véritable théogamie, un renouvellement de l'union, de l'embrassement, חבק, du dieu et de la déesse, qui la reproduit chaque année, union que représentait aussi le mélange des eaux du fleuve Adonis avec celles de la mer à son embouchure (Lyd. De mens. IV, 44; Nonn. Dionys. XX, v. 144)[2] et à l'imitation de laquelle étaient instituées les prostitutions

---

(1) On pourrait rapprocher aussi la chute de l'aérolithe devenu « la pierre noire » de la Kaabah auprès du puits de Zamzam, si l'on parvenait à établir que cette source, depuis longtemps perdue lorsqu'on la retrouva deux générations avant Mahomet, était ouverte et visible au temps où tomba la pierre divine et qu'Abd-el-Mottalib avait une telle tradition de son caractère de consécration quand il se mit à la rechercher pour le service du temple.

(2) Ici le symplegma divin prend un caractère différent. La déesse ne se montre plus comme ignée, mais comme humide, et c'est dans la mer qu'elle se symbolise. A ce point de vue la אשרת de Byblos et du Liban se montre la même que la Belit Tihamti ou « Belit mer » de la religion babylonienne (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 69 et suiv.; 86), personnifiant la mer primordiale, l'abîme d'où tout ce qui existe est sorti, la matière humide et pauvre que le démiurge, sorti d'elle-même, organise et féconde. Le caractère sidéral de la déesse s'efface complètement

sacrées du temple d'Aphaca (Suid. v° Ἄφακα, Euseb. Vit. Constant. III, 55). C'est toujours la même idée que dans le mythe arcadien du bain dans les eaux du fleuve Ladon, qui transforme Déméter Erinnys en Déméter douce et d'où elle sort mère de Despoena (Pausan. VIII, 25, 4; 37, 9; 42, 2, voy. ma Monographie de la Déesse Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 271), et que dans les cérémonies symboliques du bain de la pierre sacrée de la Mère des Dieux, rite importé de Phrygie (Arrian. Tactic. p. 75; Stat. Sylv. V, 1, v. 223 et suiv.) à Rome, avec la pierre elle-même (Cit.

---

et elle représente dans toute la généralité un des deux premiers principes cosmiques. C'est à cette notion que se rattache, comme l'a très bien vu Movers (Die Phœnizier, t. I, p. 587-594; voy. aussi mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 222), l'usage de placer constamment auprès du temple de la divinité féminine des religions syro-phéniciennes, sous toutes les formes et tous les noms, un étang sacré, qui est comme l'emblème de la mer primordiale, à laquelle se ramène toute déesse du principe femelle. Et l'intention qui faisait créer ces lacs artificiels et sacrés, est établie de la manière la plus positive par le nom du stagnum Boëth (בהות, chaos) auprès d'Aphaca, où l'on racontait que la fille de Vénus était tombée et avait été changée en poisson (Germanic. Caes. ad Arat. Phaenomen. 24).

Comment d'ailleurs oublier les rapports qui existent entre Vénus et l'élément humide, plus particulièrement avec la mer, jusque dans la théogonie grecque, qui, inspirée par ce point par la religion phénicienne et fidèle à la tradition, fait naître Aphrodite des flots fécondés par le sang d'Uranus?

Dans les différents mythes d'Aphaca, Adonis se personnifie dans un fleuve. Il tient par ce côté à l'élément humide. C'est pour cela que sur le miroir du Vatican où M. De Witte reconnaît la dispute d'Aphrodite et de Perséphoné pour la possession d'Adonis, on voit un poisson nageant dans un bassin auprès des pieds du jeune Syrien, désigné par le nom VMAO (voy. De Witte, Nouv. ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 528). En effet on donnait le nom d'ὄαννις à un poisson (Élien. Hist. anim. IX, 36) appelé aussi ἐχένηος (Oppian. Halieut. I, v. 155 et suiv.; Hesych. s. v.; Athen. VIII, p. 332; Plin. Hist. nat. IX, 19, 34; Man. Phil. De anim. propriet. v. 98) ou κίρις (Etymol. Magn. v° Κίρος; Suid. v° Κίρος; Hesych. v° Κίρος et Κιρίς). Le poisson, que Jacobs dans ses notes sur Élien (p. 324), identifie au bavegue des Génois et au gabot des Mar-

dies XXIX, 11 et 14; Ovid. Fast. IV, v. 244 et 348; Herodian. I, 14; Vib. Sequest. De flumin. v. Almo; Ammian. Marcell. XXIII, 6; Valer. Flacc. Argonaut. VIII, v. 239; Valer. Mapsim. VIII, 15, 3), des Plynthéries à Athènes (Meursius, Graecia feriata, v. Πλυντήρια; Ch. Lenormant, Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 264 et suiv.; August Mommsen, Heortologie, p. 11, 35, 437-439), du bain de Pallas chez les Argiens, sujet d'un petit poème de Callimaque, de celui de Vénus à Rome, aux Kalendes d'avril (Ovid. Fast. IV, v. 135-138), et du bain de la déesse Nerthus chez les Germains (Tacit. German. 40)[1]; et cette idée est celle de la fécondation d'une déesse de nature ignée par l'eau, jouant ici le rôle d'élément mâle, fécondation qui s'opère par le moyen d'un bain (voy. Ch. Lenormant, Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 242-271).

Le nom de نايلة, tel que je viens de l'expliquer, montre que si dans le temple même de la Kâabah la déesse personnifiée par la pierre noire a avait un caractère principalement sidéral, ce point de vue n'était presque plus marqué dans la seconde forme de la même déesse, adorée sur le monticule de Marwah. Dans cet autre lieu saint, dépendant du temple principal, c'est une face différente de la Vénus asiatique qui était mise en relief. Elle s'y présentait comme déesse de la fécondité et personnification du principe féminin de la nature. C'est du couple de اساف et نايلة qu'on peut dire, en se servant des expressions mêmes d'Origène au sujet des dieux de l'Arabie, ἐν οἷς δὴ καὶ τὸ ἄρρεν θεοποιεῖται (Origen. Contr. Cels. V, 37). Aussi faut-il en rapprocher certainement un autre couple, que M. Krehl (Ueber die

---

seillais, restait assez longtemps hors de l'eau pour rappeler aux anciens l'idée d'Adonis vivant sur terre et sous terre, puisqu'il se partageait entre Aphrodite et Perséphoné, τὸν μὲν ὑπὸ γῆς, τὸν δὲ ἄνω γῆς ἑρῴους αὖθις ἐπανιέναι.

(1) Ces cérémonies sont certainement d'origine orientale. Je publierai d'ici à peu, dans une dissertation spéciale, le texte d'une tablette assyrienne, qui contient tout le rituel d'une fête analogue et que j'ai tenté déjà de traduire dans mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 458-509. Il y a encore beaucoup à faire au point de vue mythologique sur la cérémonie à laquelle se rapporte ce document.

Religion der vorislamischen Araber, p. 61) y a déjà comparé, celui de עזא et de עזיז, divinités qui, rarement séparées et le plus souvent réunies (Krehl, p. 66), étaient adorées dans un très grand nombre de localités de l'Arabie.

سواع (voy. Olshausen, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 495; et surtout le passage de Jâqoût dans Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 67 et 88) était représentée sous la figure d'une femme. J'ai déjà parlé plus haut (p. 145) de la signification de son nom, qui correspond exactement à celui de la Zarpanit babylonienne[1]. Il la caractérise de la manière

---

[1] Le nom n'était pas resté renfermé dans la Babylonie, il avait pénétré en Palestine et avait été admis à Ascalon, dans cette ville où la face guerrière de la divinité femelle était adorée sous le nom de Sémiramis, si spécialement en rapport avec les pays assyriens. Je crois en effet reconnaître une mention formelle de la déesse babylonienne comme adorée à Ascalon dans un précieux passage du Talmud de Babylone (Abodah Zarah, fol. 11 b):

נתי עבודה זרה קבועין הן אילו הן בית בל בבבל בית
נבו בכורסי (corrigez בבורסי'ף) תרעתם (corrigez תרעתא) שבמפג
צרפא שבאשקלון ונשרא שבערביא

« des temples idolâtriques fixes sont: le temple de Bel à Babylone, le temple de Nébo « à Borsippa; celui de Thiratha qui est à Mabong, celui de Zarapha qui est à Ascalon, « celui de Nasr qui est en Arabie. »

On comprend dès lors la ressemblance étroite que présente avec les figures de la Zarpanit de Babylone celle de la Vénus génératrice d'Ascalon (distincte comme type plastique de la Vénus armée ou Sémiramis et de la Dercéto de la même ville) dans le bas-relief du Louvre et dans le passage de la vie de St Porphyre de Gaza dont j'ai parlé plus haut, p. 165, note 2.

Le changement du ס en צ, qu'on observe dans צרפא, se produit à chaque instant en assyrien. Je citerai tout à l'heure un jeu de mots sur Zarpanit, qui est fondé sur cet échange de lettres.

Le même nom divin est passé en Perse, où dans la mythologie du parsisme de basse époque nous trouvons la déesse appelée زرفان: Hyde, De religione Persarum, p. 260. En rapprochant, il ne faut pas, comme je l'ai fait à la suite de M. Offert (Essai de commentaire

la plus brutale comme une déesse représentant le principe féminin dans son rapport avec la génération des êtres vivants[1]. Il la rattache à l'ordre même de conceptions qui avait fait du zodiaque un des symboles religieux les plus importants des religions asiatiques.[2]

---

des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 119) et comme je l'ai même répété dans cette lettre (p. 145), voir dans le mot Δελέραλ donné par Hésychius une forme araméenne דלבת, qui se serait substituée à Zarpanit dans les bas-temps. Ce mot n'est pas en effet chez le lexicographe un nom de divinité, mais un nom de planète : Δελέραλ, ὁ παρ' Ἀρροδίτῃ ἀστήρ, ὑπὸ Χαλδαίων. Ceci étant, il n'y a pas à hésiter à y reconnaître le nom accadien le plus habituel de la planète Vénus, [cuneiform] ou [cuneiform] dilbat, qui signifie « prophète, » c'est à dire l'astre qui annonce le lever du soleil (Oppert, Journal asiatique, octobre-décembre 1871, p. 446; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 271).

Tous les noms babyloniens de planètes donnés par Hésychius sont empruntés à la langue accadienne :

Ἥλιος, παρ' Ἕλλησι ἀστήρ, Βαβυλώνιοι = [cuneiform] sak-veĭa, « le chef élevé, » nom donné à plusieurs reprises dans les textes à la planète Mercure (Oppert, l. c. p. 445; et mon Bérose, p. 372).

Μολοβόβαρ, ὁ τοῦ Διὸς ἀστήρ παρὰ Χαλδαίοις = [cuneiform] mul Barbar, « l'astre du dieu Marduk, » sur le nom accadien Barbar, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 106.

Βελήβαλος (ou Βερήβαλος), ὁ τοῦ πυρὸς ἀστήρ, Βαβυλώνιοι = la dernière partie de ce nom, évidemment très altéré, coïncide exactement avec un des deux éléments composant l'appellation accadienne la plus habituelle de la planète Mars, [cuneiform] nibat-anu.

---

(1) Pour exprimer l'idée qui s'attache au nom de Zarpanit, de la racine זרע, les Assyriens le changent quelquefois en [cuneiform] Zir-banitav, « la productrice des germes. » Ce n'est point la véritable étymologie, comme l'a cru Sir Henry Rawlinson; mais c'est un de ces jeux de mots par allitération qu'affectionnait si particulièrement le génie des religions antiques.

(La suite des notes à la page suivante)

Religion der vorislamischen Araber, p. 61) y a déjà comparé, celui de עזא et de עזיזו, divinités qui, rarement séparées et le plus souvent réunies (Krehl, p. 66), étaient adorées dans un très grand nombre de localités de l'Arabie.

سواع (voy. Olshausen, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 495; et surtout le passage de Jâqoût dans Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 67 et 88) était représentée sous la figure d'une femme. J'ai déjà parlé plus haut (p. 145) de la signification de son nom, qui correspond exactement à celui de la Zarpanit babylonienne[1]. Il la caractérise de la manière

---

[1] Ce nom n'était pas resté renfermé dans la Babylonie; il avait pénétré en Palestine et avait été admis à Ascalon, dans cette ville où la face guerrière de la divinité femelle était adorée sous le nom de Sémiramis, si spécialement en rapport avec les pays assyriens. Je crois en effet reconnaître une mention formelle de la déesse babylonienne comme adorée à Ascalon dans un précieux passage du Talmud de Babylone (Abodah Zarah, fol. 11 b):

נתי עבורה זרה קבוצין הן אילו הן בית בל בבבל בית
נבו בכורסי (corrigez בבורסי'ף) תרעתם (corrigez תרעתא) שבמפג
צרפא שבאשקלון נשרא שבערביא

« des temples idolâtriques ici ces sont: le temple de Bel à Babylone; le temple de Nébo « à Borsippa; celui de Thiratha qui est à Mabourg; celui de Zarifha qui est à Ascalon; « celui de Nesr qui est en Arabie. »

On comprend dès lors la ressemblance étroite que présente avec les figures de la Zarpanit de Babylone celle de la Vénus génératrice d'Ascalon (distincte comme type plastique de la Vénus armée ou Sémiramis et de la Dercéto de la même ville) dans le bas-relief du Louvre et dans le passage de la vie de St Porphyre de Gaza dont j'ai parlé plus haut, p. 165, note 2.

Le changement du ז en צ, qu'on observe dans צרפא, se produit à chaque instant en assyrien. Je citerai tout à l'heure un jeu de mots sur Zarpanit, qui est fondé sur cet échange de lettres.

Le même nom divin est passé en Perse, où dans la mythologie du parsisme de basse époque nous trouvons la lune appelée زرفان: Hyde, De religione Persarum, p. 260. En remontant, il ne faut pas, comme je l'ai fait à la suite de M. Offert (Essai de commentaire

la plus brutale comme une déesse représentant le principe féminin dans son rapport avec la génération des êtres vivants[1]. Il la rattache à l'ordre même de conceptions qui avait fait du sexe un des symboles religieux les plus importants des religions asiatiques.[2]

---

des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 119) et comme je l'ai même répété dans cette lettre (p. 145), voir dans le mot Δελέραλ donné par Hésychius une forme araméenne דלפרד, qui se serait substituée à Zarpanit dans les bas-temps. Le mot n'est pas en effet chez le lexicographe un nom de divinité, mais un nom de planète : Δελέραλ, ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἀστήρ, ὑπὸ Χαλδαίων. Ceci étant, il n'y a pas à hésiter à y reconnaître le nom accadien le plus habituel de la planète Vénus, [cuneiform] ou [cuneiform] dilbat, qui signifie « prophète, » c'est à dire l'astre qui annonce le lever du soleil (Oppert, Journal asiatique, octobre-décembre 1871, p. 446; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 371).

Tous les noms babyloniens de planètes donnés par Hésychius sont empruntés à la langue accadienne :

Ἥρης, ὃν Ἕρμοῦ ἀστέρα, Βαβυλώνιοι = [cuneiform] sak-veša, « le chef élevé, » nom donné à plusieurs reprises dans les textes à la planète Mercure (Oppert, l. c. p. 445; et mon Bérose, p. 372).

Μολοβάβαρ, ὁ τοῦ Διὸς ἀστὴρ παρὰ Χαλδαίοις = [cuneiform] mul Barbar, « l'astre du dieu Marduk, » sur le nom accadien Barbar, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 106.

Βελέβαλος (ou Βερέβαλος), ὁ τοῦ πυρὸς ἀστήρ, Βαβυλώνιοι = la dernière partie de ce nom, évidemment très altéré, coïncide exactement avec un des deux éléments composant l'appellation accadienne la plus habituelle de la planète Mars, [cuneiform] nibat-anu.

---

(1) Pour exprimer l'idée qui s'attache au nom de Zarpanit, de la racine זרע, les Assyriens le changent quelquefois en [cuneiform] Zir-banitav, « la productrice des germes. » Ce n'est point la véritable étymologie, comme l'a cru sir Henry Rawlinson, mais c'est un de ces jeux de mots par allitération qu'affectionnait si particulièrement le génie des religions antiques.

(La suite des notes à la page suivante)

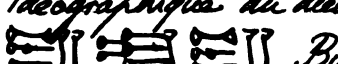
ידע (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 96 et 97; Olshausen, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 501; Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 61-66, et surtout le grand panage de Yâqoût dont il donne la liste, p. 85-88; voy. aussi ce que j'ai dit de ce dieu dans ma lettre précédente), ידע, d'après le sens indubitable de son nom et d'après le témoignage unanime des auteurs arabes, était un Eros, mais un Eros cosmique de l'ordre le plus relevé, comme celui que les Grecs adoraient à Thespies (Pausan. IX, 27, 1 et 2; voy. Gerhard, Ueber den Gott Eros, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1848) et celui qui dans Hésiode joue un rôle cosmogonique très considérable (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 109). Il faut surtout y comparer le Môdos qui dans la cosmogonie phénicienne

---

(Suite des notes de la page précédente)
Nabu-kudurri-uṣur joue encore d'une autre manière sur le nom de Zarpanit quand il appelle cette déesse ilat ṣirit ummu bânitu, « la déesse suprême, la mère qui m'a formé » (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 4, l. 16: W. A. I. I, 55).

(2) Il y aurait un mémoire entier à faire sur l'adoration du κτὶς et son rôle symbolique dans les religions de l'Asie antérieure. Je tenterai peut-être un jour de l'entreprendre, malgré ce que le sujet a de scabreux. Mais je ferai seulement ici remarquer, avec Movers (Die Phœnizier, t. I, p. 594), que la notion de cet emblème se réunit à celle de l'élément humide dans le fameux χάσμα du temple d'Hiérapolis, auquel se rattachaient d'importantes cérémonies annuelles (Lucian. De Dea Syr. 12 et 13; cf. S. Rhabon. Spicileg. Solesm. t. II, p. XLIV; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 325). C'est probablement par suite d'une allusion à cette circonstance naturelle de la localité de Bambyce, qui avait dû avoir une influence considérable sur l'établissement de son culte, que le nom de la grande déesse de cette ville s'altéra d'assez bonne heure de עתרעת en תרעתא (Talmud Babyl. Abodah zarah, f. 11 b) ou ܐܬܪܥ (Assemani, Bibliothh. orient. t. I, p. 32) et suiv.), comme le prouve la forme grecque Δερκετώ (Diod. Sic. II, 4, Strab. XVI, p. 785; Plin. Hist. nat. V, 19; Ovid. Metam. IV, v. 45; Ampel. lib. memor. 11). En effet, comme l'a observé Michaëlis (dans son édition du Lexicon syriacum de Castel, p. 975), l'hypothèse syriaque la plus exactement correspondante au grec χάσμα est ܒܪܬܐ.

d'Eudème (ap. Damasc. De princip. 125, p. 385, ed. Kopp) sort des ténèbres du chaos et s'unissant avec Ὀμίχλη donne naissance à Ἀήρ et Ἀέρα. Nous lisons de même dans le morceau initial de Sanchoniathon (p. 8, ed. Orelli), après la description du chaos : Ἤρξαντο δὲ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν, καὶ ἐγένετο σύγχυσις, ᾗ πλοκὴ ἐκτίνη ἐκλήθη πόθος.

Les dernières données paraîtront sans doute à beaucoup de personnes être d'une philosophie trop raffinée pour avoir été admises de tribus arabes du désert et avoir inspiré leur culte. Je n'y insiste donc pas. Mais ce qui est pourtant certain, c'est que l'Éros arabe de Daumat-el-djandal et des contrées voisines, que, je le montrerai dans une autre lettre d'après les inscriptions encore inexpliquées qui ont été récemment tirées des papiers de Fresnel, était aussi le dieu principal des Chamudéens, c'est que cet Éros arabe avait le caractère d'une puissance cosmique de premier ordre et que par son rôle et ses attributs il se rapprochait du dieu uranique, du dieu de l'éther et du ciel étoilé dont j'ai étudié la conception sous ses formes diverses. Nous en avons la preuve par l'assimilation, signalée déjà dans ma précédente lettre, que les Assyriens établirent entre ce 𐤏𐤓 ou 𐤀𐤓, adoré des Arabes de Qedar, et leur dieu Bin. C'est ainsi qu'ils écrivent le plus souvent , en employant la désignation idéographique du dieu Bin, le nom de roi arabe écrit ailleurs phonétiquement  Bir-Dadda (Smith, History of Assurbanipal, p. 271).

Ceci nous explique pourquoi 𐤏𐤓 était représenté sous les traits d'un dieu guerrier et armé comme le 𐤓𐤔𐤐 chananéen et le 𐤓𐤔𐤐 hébréen. Ibn-el-Kalbî, cité par Yâqoût (dans Krehl, Ueber die Religion des vorislamischen Araber, p. 65), décrit ainsi la statue à Daumat-el-djandal : « C'était la « figure d'un homme de très grande taille, fabriquée en pierre ; elle était couverte « de deux vêtements, l'un en forme de izâr (robe de dessous), l'autre en forme de « ridâ (manteau), ceinte d'une épée ; un arc était suspendu à son épaule ; devant « la figure était un support sur lequel se dressaient un drapeau et un carquois « contenant des flèches à l'arabe. » C'est sans doute à une autre image du même dieu que fait allusion Schihâb-ed-dîn el-Fâsi (De Sacy, Notices et extraits, t. II, p. 134) en ces termes : « C'était une statue de marbre, qui représentait un « homme à cheval, avec un vêtement ceint autour des reins et un manteau ; il portait

n'est pas suspendue à son cou et tenant une lance à la main ». Ici la description est tout à fait conforme à la figure du dieu à cheval, ayant de plus la tête radiée, qui frappe un serpent de sa lance sur l'intaille à légende nabatéenne du cabinet de Copenhague publiée par M. Mordtmann (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XVIII, pl. VI, n° 12) et par le docteur A. Levy (Siegel und Gemmen, pl. III, n° a).[1] L'Eros armé de la lance et du bouclier comme un Arès n'est pas, d'ailleurs, absolument inconnu à l'art grec ; on le trouve sur certains vases peints qui paraissent se rattacher au cycle des représentations inspirées par le culte d'Adonis et par tous les mythes d'origine phénicienne et cypriote dont il était le pivot (Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. LI).

Le couple de Wadd et de Souwâ, dans la religion de l'Arabie, nous offre donc une association amoureuse ou conjugale d'Eros avec une Vénus Génitrix. C'est là une combinaison qui n'est pas inconnue des antiquaires et des mythologues dans d'autres parties du monde antique. Il existe toute une série de vases peints grecs ou gréco-italiotes qui retracent le groupe amoureux d'Aphrodite et d'Eros de manière à ne laisser aucun doute possible sur la nature du transport de passion qui les entraîne dans les bras l'un de l'autre (Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. XXXVII, XXXVIII, XL-XLIII).[2] Mais, comme on l'a dit (Ch. Lenorm

---

(1) Comme nous ne trouvons jusqu'à présent aucune trace du culte de ידד ou דד chez les Nabatéens, il me paraît difficile de reconnaître ce dieu sur la gemme en question. Je croirais plutôt qu'il faudrait donner à la représentation qu'elle porte le nom de יהוה ou Gerard d'Ely.

En tous cas, nous avons dans ce monument et dans le passage que je viens de citer la preuve de l'existence de types de représentations divines tout pareils au St George de l'art byzantin. Il y a là sans doute un indice de la catégorie de conceptions dans laquelle il faut chercher les dieux payens que St George a supplantés dans un si grand nombre de localités de la Syrie.

(2) Sur le rapport que l'on peut établir aussi entre quelques-unes de ces représentati

Élite des mon. céramogr. t. IV, p. 119), « rien n'est plus étranger à la mythologie grecque que ce groupe amoureux d'Aphrodite et d'Eros; jamais, que nous sachions, les poètes n'y ont fait allusion: jamais les auteurs des récits fabuleux, dans leurs combinaisons les plus éloignées des récits vulgaires, ne semblent avoir fait d'Eros que le fils d'Aphrodite; nous ne le rencontrons nulle part donné pour être son amant. Rien n'est donc plus difficile que de mettre les monuments qui offrent la preuve indubitable de cette union en rapport avec les textes où il est question, soit de l'Amour, soit de Vénus. » En présence de cette impossibilité d'expliquer par la mythologie purement hellénique les représentations des amours d'Eros et d'Aphrodite, on a été conduit à penser — ce que confirme de la manière la plus complète notre couple de ὠϑ et de ἐ!ων — qu'elles devaient être rapportées à l'ensemble de conceptions d'origine orientale qui pénétrèrent d'assez bonne heure en Grèce par Cypre et par le contact avec les Phéniciens, et dont on a plus de traces encore dans les œuvres de l'art plastique que dans les récits

---

et la fable de l'Amour et Psyché, ainsi que sur la parenté de cette fable avec la donnée d'un lien amoureux entre Eros et Aphrodite, voy. Ch. d'Ennormant, Élite des mon. céramogr. t. IV, p. 119-134. Le mythe de l'Amour et de Psyché a été regardé des érudits comme une fable principalement allégorique, de date peu ancienne (voy. Otto Jahn, Archaeologische Beiträge, p. 121 et suiv.; Gerhard, Archäologische Zeitung, 1848, p. 338 et suiv.); cependant on le voit déjà représenté sur un miroir étrusque (Gerhard, Etruskische Spiegel, pl. XX, n° 10).

Sur l'un des vases auxquels je renvoie (Laborde, Vases de Lamberg, t. I, vignette VII, p. 23; Ch. d'Ennormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. XXXVII), Eros, qui est l'Eros hermaphrodite des mystères, et Aphrodite tiennent chacun à la main l'œuf d'où sort Eros dans la cosmogonie qu'Aristophane a introduite au milieu de la comédie des Oiseaux (v. 695 et suiv.) et d'où sort aussi Protogonos, le dieu qui représente Eros dans les hymnes orphiques (Hymn. VI, v. 1 et 2). Il faut également se souvenir que dans le premier morceau de Sanchoniathon (p. 10, ed. Orelli) Môt ou Môx, né de l'Esprit amoureux de ses propres principes et de cette συμπλοκὴ mystérieuse sur elle-même à laquelle on donne le nom de Πόθος, a la forme d'un œuf, ἀνεπλάσθη ὑμοίως ὠοῦ σχήματι (voy. Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 255).

des écrivains de plus considérable et le plus généralement répandu des mythes de cette classe est celui d'Adonis, qui forme comme le centre de tous les autres. Il y a vingt-sept ans, M. De Witte (Ann. de l'Inst. arch. t. XVII, p. 394) exprimait l'opinion que le groupe des amours d'Eros et d'Aphrodite remplaçait celui d'Adonis et d'Aphrodite et qu'on avait établi entre Eros et Adonis un rapport étroit, auquel faisait allusion l'étymologie forgée par les Grecs donnant un sens d'amour et de volupté au nom d'Adonis (Fulgent. Mythol. III, 8; cf. Hesych. v° Ἀδᾶ). La chose est aujourd'hui certaine (De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 173 et 189; Mém. de l'Inst. arch. t. II, p. 119), puisque nous connaissons sur des monuments un Adonis ailé, exactement semblable à Eros, qui fait la transition entre les deux types et les deux conceptions. Il est représenté sur un miroir étrusque (Gerhard, Etrusk. Spiegel, pl. CXVI) avec son nom, ΣIHVTA, et accompagné de Vénus, ΤΕΛΗΑΦΙΤ, qui lui présente une colombe. L'amant divin d'Aphrodite est encore ailé et ressemblant de très près à Eros, dans un autre mythe,[1] tout à fait hellénisé dans son aspect extérieur,

---

[1] C'est Panofka (Terracotten des Koenigl. Museums zu Berlin, p. 62) qui a le premier signalé l'importance du mythe d'Aphrodite et Nérités, dont mon père s'est occupé à son tour (Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 124 et suiv.).
Nérités, dont le seul Élien (Hist. anim. XIV, 28) raconte la fable, est un Eros marin. Il est fils de Nérée, ailé comme Eros et en tout semblable à lui. On le donne à la fois comme le compagnon des jeux d'Aphrodite dans son existence marine et l'objet de son amour, et comme aimé de deux dieux rivaux, Poséidon et Hélios, qui se le disputent. Mais après avoir répondu à la passion d'Aphrodite tant qu'elle reste au sein de l'élément humide, Nérités ne veut pas la suivre dans les cieux : alors la colère de la déesse ou la jalousie d'Hélios le change en une coquille qui reçoit son nom. Ses ailes sont données à Eros.
Sur un as de la ville d'Hadria dans le Picenum nous voyons la tête de Nérités sortant d'une coquille gastéropode enroulée du genre des buccins (Marchi et Tessieri, Œs grave del Museo Kircheriano, classe IV, pl. III, n^os 3 et 4). Cette coquille est au nombre de celles d'où l'on tirait la pourpre, bien qu'elle diffère des murex proprement dits, et elle était déjà employée dans la symbolique phénicienne en rapport avec le mythe

mais que je n'hésite pas à rapporter à la même source et à la même conception,

---

d'Adonis. Elle y était un emblème de la demeure infernale où Adonis descendait à certaines époques de l'année pour renaître ensuite à la lumière.

Mais quelques développements sont nécessaires afin d'établir ce point important, qui a été jusqu'à présent négligé et qui achève le parallélisme entre les deux mythes d'Adonis et de Héraclès, entre lesquels le lecteur a déjà dû remarquer tant d'analogies, sous le simple rapport du second.

Pour cette démonstration il faut se reporter à la fusion syncrétique qui s'était établie entre le culte et la légende de l'Adonis de Byblos et le culte et la légende de l'Osiris égyptien. C'est là, du reste, un fait bien connu, attesté par les auteurs anciens (Lucian. De Dea Syr. 7; Suid. v° Ἡφαίστος; Marinan. Capell. II, p. 192, ed. Kopp; Macrob. Saturn. I, 21; Ausone, Epigr. XXX; Cornut. De nat. deor. 28; Damasc. ap. Phot. Bibliothl. cod. 242, pag. 343, ed. Bekker) et mis complétement en lumière par les érudits modernes.

Dans les fêtes annuelles d'Adonis à Byblos, après les jours donnés au deuil du dieu, les femmes allaient recueillir la tête de l'amant de Baalath, apportée par les eaux de la mer dans un vase d'argile ou dans une corbeille de papyrus (Lucian. De Dea Syr. 7; Procop. Gaz. ad Esai. XVIII, p. 258, éd. de Paris, 1580; S. Cyrill. Alex. ad Esai. t. II, p. 275, ed. Auberti); aussitôt qu'elle était trouvée, les cris de joie et l'allégresse publique faisaient cesser les marques de tristesse. Cette corbeille mystérieuse est représentée sur quelques scarabées de travail phénicien (A. Della Marmora, Sopra alcune anticaglie sarde, pl. B, n° 92). C'est d'Égypte qu'elle était censée venir, et les Pères orientaux des premiers siècles, comme Procope évêque de Gaze, voyaient une allusion à ce rite dans le verset où Isaïe (XVIII, 2) parle des messages que l'Égypte envoie par mer en Phénicie dans des corbeilles de papyrus.

Aussi à l'époque des Ptolémées, comme il résulte de la quinzième idylle de Théocrite, quand la célébration des Adonies se fut établie à Alexandrie, la fête de joie y précédait celle de deuil; c'est seulement le lendemain de cette fête de joie que les femmes, les cheveux épars, précipitaient dans les flots l'image d'Adonis. M. De Witte (Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 531) a fait remarquer la liaison des deux cérémonies et montré que l'Adonis précipité dans la mer à Alexandrie était alors celui dont on recueillait la tête quelques jours après à Byblos.

et à regarder comme ayant été à l'origine une forme du mythe d'Adonis té-

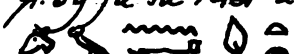
---

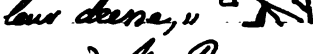
moins, si dès avant l'époque d'Isaïe un lien marqué par des cérémonies communes s'était établi entre le culte de Byblos et la religion osirienne de l'Egypte, il ne semble pourtant pas qu'antérieurement aux Ptolémées on ait adoré Adonis en Egypte sous son nom phénicien. La corbeille que l'on jetait à la mer auprès des embouchures du Nil contenait alors pour les Egyptiens une partie du cadavre d'Osiris, et les Phéniciens la recueillirent comme renfermant la tête d'Adonis, chaque peuple désignant alors sous le nom de la langue nationale le dieu qu'ils tenaient pour commun à tous deux, ou du moins les Phéniciens se servant de l'expression d'Adonis-Osiris et ayant adopté, comme leurs inscriptions le prouvent, le nom d'Osiris sous la forme אסר bien avant que le nom d'Adonis ne se fût naturalisé en Egypte.

En effet Plutarque (De Is. et Osir. 15-18), d'accord avec Etienne de Byzance et le Grand Etymologique (v° Βύβλος), raconte d'après les Egyptiens que lorsque Typhon et ses complices eurent mis à mort Osiris et eurent coupé son corps en morceaux, ils enfermèrent ces restes dans une caisse et la jetèrent à la mer. Poussée par les flots, la caisse arrive à Byblos et est déposée par la vague sur le rivage auprès d'un tamarisque, qui grossit subitement et l'enveloppe. Le roi du pays, nommé Malcandre (מלקנדר), admirant la beauté extraordinaire de cet arbre, le fait couper pour en fabriquer une colonne dans son palais. Sur ces entrefaites, Isis arrive à Byblos et se met au service de Malcandre, pour pouvoir mener le deuil auprès de la colonne qui renferme les débris ignorés du cadavre d'Osiris. Je passe sur les incidents de son séjour, qui m'entraîneraient trop loin; mais après un certain temps Isis demande au roi la colonne comme paiement de ses services. Elle l'emporte, en tire la caisse et dispose sur le lit funèbre le corps taillé en pièces de son époux. Celui-ci, pendant qu'elle le pleure et le couvre de baisers, reprend tout-à-coup l'activité génératrice et rend Isis mère d'un fils aux jambes tortues et débiles, qui est une nouvelle incarnation de lui-même.

L'authenticité de ce récit comme légende réellement égyptienne, et remontant à une époque déjà fort ancienne, ne saurait être contestée. Le regrettable Théodule Devéria (Bullet. de la Soc. des Antiquaires de France, 1858, p. 133) a signalé sur un bas-relief égyptien publié par M. Prisse (Monuments égyptiens, pl. XXXIII) le

-pandue parmi les pêcheurs et les matelots de l'Archipel, prenant par suite

représentation de cette « arrivée d'Osiris » ( ). On y voit la caisse contenant les restes du dieu, déposée au pied du tamarisque, que désigne l'inscription : « l'arbre du « coffre, » send en henneu. Il est fait allusion au même récit d'une manière moins précise, mais cependant difficile à méconnaître, dans le bel hymne à Osiris traduit par M. Chabas d'après une stèle de la Bibliothèque nationale, qui date de la XVIII^e dynastie (Revue archéologique, t. XIV, p. 75 et 207). Enfin on ne doit pas oublier les indications précieuses que le même M. Chabas (Revue archéologique, t. XIV, p. 69) a su tirer à ce sujet du titre de « résidant dans la région de l'arbre Nâr, »  donné à Osiris sur plusieurs monuments remontant au moins jusqu'à l'époque des Amenhotep et des Toutmès.

C'est cette vieille tradition égyptienne qui dès le temps de la domination des Pharaons de la XVIII^e et de la XIX^e dynastie sur la Syrie avait produit l'association des cultes de Byblos et de la Basse-Égypte, et la légende mixte d'Osiris-Adonis. Déjà dans l'itinéraire d'un voyageur égyptien du temps de la XIX^e dynastie, que contient le papyrus Anastasi n° 2, il est question de l'importance de Byblos, que le texte appelle , au lieu de , par la transformation du en nasale; elle y est qualifiée de « ville des mystères, » dema šetau, et on parle de « leur déesse, »  tai-sen nater-t (Chabas, Voyage d'un Égyptien, p. 156). M. Renan a d'ailleurs découvert à Byblos les débris d'édifices égyptiens, décorés d'inscriptions hiéroglyphiques (Renan, Revue archéologique, nouv. sér. t. III, p. 319 et suiv.; t. IV, p. 1661; De Rougé, Rev. archéol. nouv. sér. t. VII, p. 197).

Un vase très important et d'un ancien style, qui fait partie des collections du Cabinet des Médailles et n'a été publié que fort mal dans le recueil de Caylus (t. I, pl. XXXII), se rapporte certainement au mythe égypto-phénicien d'Osiris-Adonis et prouve que dès le V^e siècle avant notre ère il s'était répandu dans les colonies grecques de l'Italie (voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 346 et suiv.). Le vase représente sur une de ses faces Isis-Lune (ce dernier caractère est précisé par le disque de l'astre nocturne placé à côté d'elle dans le champ de la composition) pleurant auprès du corps d'Osiris enveloppé de bandelettes et couché sur le lit

un caractère tout marin. C'est le mythe d'Aphrodite et Péribée, qu'Élien

funèbre, exactement comme le Rituel Funéraire égyptien le décrit (Lepsius, Das Todtenbuch der Ägypter, chap. XVIII, l. 33; chap. XIX, l. 11; chap. XX, l. 6) aussi bien que Plutarque. D'autre côté montre une sorte d'hippocampe de style asiatique, à queue et à corps de serpent marin, avec la tête et les pieds de devant d'un cheval; tout auprès on voit le crochet, symbole de coercition et de gouvernement dans les monuments pharaoniques, au-dessus duquel est posée une chouette. De figure de cet animal ne s'est pas encore rencontrée avec un emploi religieux sur les monuments égyptiens, mais on a trouvé des momies de chouettes dans les catacombes d'animaux sacrés à Thèbes (Wilkinson, Manners and customs of ancient Egyptians, 3e édition, t. V, p. 211). Sa présence sur notre vase rappelle d'une manière frappante ce que dit Plutarque (De Is. et Osir. 16) que, chez Mal.-candre, Isis se transformait chaque nuit en oiseau pour se lamenter sur la mort de son époux. Une allusion manifeste à cette métamorphose se remarque dans l'hymne traduit par M. Chabas (Revue archéologique, t. XIV, p. 76 et 207). Sans nous laisser aller encore à de plus amples développements, n'est-il pas permis d'en rapprocher l'histoire des oiseaux memnonides, qui, suivant une tradition conservée sur les bords de l'Hellespont, s'abattaient chaque année sur le tombeau de Memnon, qu'ils nettoyaient avec soin et purifiaient en recueillant sur leurs ailes l'eau du fleuve. Ésope (Fabul. X, 31, 2; Ovid. Metam. XIII, v. 576-619; Serv. ad Virgil. Æneid. I, v. 751). Sur les rapports d'Adonis et de Memnon, voy. Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 227-233.

Des représentations du vase du Cabinet des Médailles ne permettant pas de douter qu'il ne faille aussi rapporter au mythe d'Osiris-Adonis une série de précieuses monnaies d'argent frappées en Phénicie pour le compte des rois de Perse et dont je crois que l'émission dut commencer à l'époque d'une des expéditions que les Achéménides organisèrent pour tenter de reconquérir l'Égypte. M. Brandis (Das Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien, p. 513 et suiv.) les croit issues de l'atelier de Tyr; je les regarderais plutôt, d'après leurs types mêmes et le fabric à laquelle elles sont attribuées comme fabriquées à Byblos. Ces types sont en effet dans la plus étroite liaison avec les sujets retracés sur le vase dont je viens de parler.

Il en existe deux variétés principales.

La première (Mionnet, Descr. de méd. ant. t. V, p. 645 et suiv., nos 17-24; Cat. de nouv.

(Hist. anim. XIV, 28) dit avoir été une fable spéciale aux matelots, et que paraissent

---

Trésor de numismatique, Numismatique des rois grecs, pl. LXV, nos 5-9) montre au revers la chouette, que nous avons expliquée comme l'emblème d'Isis en deuil, avec le crochet, sur lequel elle est posée dans la peinture du vase, et le fouet, symbole égyptien d'impulsion. Le fouet et le crochet sont très souvent réunis dans les mains des dieux de l'Egypte comme les deux attributs de la puissance divine. Au droit est un dieu barbu, tenant l'arc à la main, monté sur un hippocampe ailé, qui court à la surface des flots, où court aussi un dauphin représenté à l'exergue. Sur les petites divisions, où il a fallu simplifier le type, l'hippocampe est seul, sans le dieu qui le monte (Ch. Lenormant, Numism. des r. gr. pl. LXV, nos 10 et 11), et nous le voyons aussi sur les pièces au type de la galère portant les noms de rois de Byblos (Duc de Luynes, Numismatique des satrapies, pl. XV, nos 42-45; pl. XVI, no 48). Un scarabée phénicien le représente également (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, no 100). Cet hippocampe ne diffère que par les ailes de celui du vase. Sur ce monument il semblait attendre pour le transporter sur les flots de la mer jusqu'au rivage de Byblos la caisse contenant les restes d'Osiris ou la corbeille de papyrus avec la tête d'Adonis. Sur les monnaies c'est le dieu lui-même, déjà ressuscité (ce qui coïncide avec la fête de joie de la résurrection d'Adonis commençant à Byblos aussitôt la corbeille mystique recueillie), c'est bien lui-même qu'il porte d'Egypte en Phénicie, et qui court à la surface de la mer, monté sur un des animaux fantastiques qu'elle nourrit, comme d'après Ellien Mérités courait auprès de son érastè Poseidon. Je donne donc le nom d'Adonis-Osiris à ce dieu monté sur l'hippocampe, et je ne crois pas que l'on puisse opposer à ce nom qu'il est barbu, à l'âge viril, et non plus adolescent comme l'Adonis de Cypre et des monuments helléniques. Je montrerai, en effet, plus loin que c'est à cet âge et sous ces traits qu'on représentait Adonis sous la forme spécialement propre au Liban, à titre de אדון ou dieu suprême. Il est d'ailleurs à remarquer que, sur les monnaies dont je parle, l'arc que le dieu tient à la main lui donne une très grande ressemblance avec les représentations ninivites d'Assur. D'où l'on peut se demander si, du temps de la domination et de l'influence assyriennes en Phénicie, un troisième élément de syncrétisme ne s'était pas encore introduit dans la religion de Byblos, et si, après y avoir identifié

retracer certaines peintures de vases (Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon.

Adonis et Osiris, on n'y avait pas également admis quelques traits du personnage d'Atys, dont les Phéniciens et les Hébreux transcrivaient le nom תמוז, exactement comme celui d'Osiris.

La seconde variété des pièces qui nous occupent, en grand et en petit module (Mionnet, Descr. de méd. ant. t. V, p. 645, nos 15 et 16; Ch. Lenormant, Numism. des v. gr. pl. LXV, nos 12 et 13; F. Lenormant, Essai sur le classement des monnaies des Lagides, pl. VIII, n° 6), ne présente qu'une très légère différence de fabrique dans le revers; le type en est toujours le même, la chouette avec le fouet et le crochet. Mais sur le droit, au lieu du dieu montant l'hippocampe, nous voyons seulement un dauphin qui bondit au-dessus des flots. Cet animal accompagnait l'hippocampe sur les autres monnaies dont j'ai parlé d'abord. Il sert de monture à Phéréthé représentée comme une véritable Éros sur quelques pierres gravées (voy. Panofka, Terracotten des Königl. Museums zu Berlin, p. 62). Le dauphin est d'ailleurs en rapport avec les divinités solaires quand elles sont considérées comme naissant dans l'élément humide et y puisant leur nourriture (Plutarch. De Is. et Osir. 34; cf. Gerhard, Antike Bildwerke, p. 132, note 35; Griechische Mythologie, § 365, 2); aussi est-il l'emblème (voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Éleusinienne, t. I, p. 512 et suiv.) et même la forme que revêt (Homer. Hymn. in Apoll. v. 391-5; Schol. ad Pindar. Nem. V, v. 81; Tzetz. ad Lycophr. Cassandr. v. 208) l'Apollon Delphinien, l'Apollon spécial de la race ionienne (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 146 et suiv.), celui qui tient le plus près aux conceptions religieuses de l'Asie antérieure. Au-dessous des flots, à l'exergue, est figuré le coquillage enroulé que l'as d'Hadrie nous a offert comme celui de Phéréthé. Est-il représenté sur la monnaie à titre de simple production marine, contribuant à caractériser le lieu de la scène? ou bien, ainsi que paraît l'avoir supposé M. Boundis, ce mollusque qui produit la pourpre y est-il un symbole de l'atelier monétaire de Tyr? Je ne le pense pas, et comme je l'ai dit plus haut, je crois qu'il faut y voir un emblème religieux d'une sérieuse valeur. Pour moi, de même que la métamorphose de Phéréthé est un déguisement euphémique de la mort, le coquillage en question sur la monnaie phénicienne symbolise la demeure infernale

céramogr. t. IV, pl. XXXVI et XXXIX)[1]. Auni, dans une représentation célèbre, et qui semble au premier abord simplement allégorique (Millingen,

---

où Adonis-Osiris est descendu et d'où il va remonter au jour, il remplace le coffre funéraire d'Osiris ou la corbeille de papyrus des Adonies de Byblos. Et j'en trouve la preuve formelle dans le scarabée phénicien découvert en Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, n° 110) où le jeune dieu ressuscitant sort tout armé de la même coquille hélicoïde, comme Jonas du ventre du cétacé. La coquille est portée sur les flots, comme la corbeille de papyrus de Byblos, et auprès on voit le même dauphin que sur la médaille, le dauphin qui vient de l'apporter d'Egypte à la côte de Phénicie.

Cette représentation rappelle, du reste, le mythe d'origine phénicienne, si analogue à l'histoire biblique de Jonas (Bottari, Roma sotterranea, t. III, p. 62; Maury, Revue archéologique, t. V, p. 555 et suiv.), d'Hercule avalé tout armé par un monstre marin et rejeté après trois jours de séjour dans son sein (Schol. ad Homer. Iliad. V, v. 145; Tzetz. ad Lycophr. Cassandr. v. 34; Hellanic. fragm. 137, ed. Sturz.; S. Cyrill. Alex. ad Jon. II; Isac. Porphyrogen. ap. Allat. Lycophr. var. p. 274). Là encore nous avons, sous une forme déguisée mais facile à pénétrer, la notion de la mort du dieu suivie de sa prochaine résurrection. Elle s'applique à un autre dieu, le מלקרת tyrien c'est à dire le dieu qui correspondait en Phénicie au Adar-Sandan chaldéo-assyrien, au personnage dont on célébrait la mort volontaire sur un bûcher et suivie de résurrection dans des cérémonies symboliques étudiées par Raoul-Rochette: Mémoire sur l'Hercule assyrien et phénicien, dans les Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XVI, 2e partie. Hercule-Melqarth tue, en sortant de son corps, le monstre qui l'a dévoré; il est à son tour vainqueur du principe hostile qui a causé sa mort temporaire.

Les Grecs ont combiné ce récit avec celui de la délivrance d'Hésione, et ont fait du monstre qui avale Hercule celui qu'il va combattre pour sauver la fille de Laomédon (Diod. Sic. IV, 4; Apollodor. II, 5, 9; Philostrat. Jun. Imag. 12). Mais, comme l'a remarqué M. Maury (Revue archéologique, t. V, p. 556), dans les légendes phéniciennes il devait être en rapport avec le genre grec Ζεὺς Δημαροῦς (בעל תמר), père d'Hercule (מלקרת), fait au dieu de la mer, Pontos (□'?). Chez Sanchoniathon (fr. 32, ed. Orelli), Démarous échappe par la fuite à Pontos, qui avait fait invasion sur

(1. Lire de cette note, et celle de cette page, à la suivante.)

Ancient. inedited monuments, pl. XII; Dubois-Maisonneuve, Introduction à l'étude des vases-peints, pl. LIII; Museo Borbonico, t. III, pl. XII; Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. LX), mais à laquelle il faut chercher un sens mythologique plus relevé (De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, p. 188 et suiv.; Mém. de l'Inst. Arch. t. II, p. 112), Eros est-il placé entre les deux déesses rivales, l'une céleste, l'autre infernale, qui se disputent la possession (voy. d'autres vases où le sujet est analogue, mais moins caractérisé, Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. LVII-LIX), effacement comme Adonis dans la tradition mythologique la plus générale, qui a aussi quelquefois

---

(Suite des notes de la page précédente)

son territoire, et offre un sacrifice en action de grâce de sa délivrance.
Une autre fable nous montre Jason avalé par un monstre marin comme Hercule et rejeté de même. Th. Gerhard (Jason der Drachenbeute, Berlin, 1835) a montré que ces deux récits avaient une source commune.

(1) La seule certaine de ces représentations céramographiques du mythe de Périthoüs est celle d'un stamnos apulien de la collection Blacas, actuellement au Musée Britannique (Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. XXXVI). On y voit d'un côté Périthoüs, ailé et entièrement nu, assis sur un rocher, ainsi qu'il convient à un dieu de la mer, tenant à la main deux branches de varech, le Fucus vesiculosus des botanistes. Au revers est Aphrodite, également assise, vêtue d'une longue et élégante tunique, ayant sur la tête une sphendoné qui peut à peine contenir sa luxuriante chevelure, avec derrière elle une branche de myrte. Comme déesse en ce cas spécialement marine, elle porte sur la main droite un oiseau qui n'est ici ni la colombe, ni le passereau, ni l'oiseau, mais un volatile du genre des goëlands ou des mouettes. C'est la gavia, oiseau blanc qui se balance avec ses ailes sur les flots de la mer, et se plonge avec rapidité dans les profondeurs de l'Océan, « avis peralba illa gavia, quae super fluctus marinos pinnis natat, demergit sese profere ad Oceani profundum gremium. » Apulée (Metam. V, p. 371) le représente comme accoutumé à se jouer auprès de Vénus pendant qu'elle se baigne et qu'elle nage, « communem Veneris lavantem natantemque propter ancipitem. »

inspiré les céramographes grecs (Gerhard, Mysterienbilder, pl. XI; Ch. Lenormant et De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, pl. LXXV). Sur un autre vase, le couple d'Eros et d'Aphrodite fait pendant en opposition à celui d'Adonis et Perséphoné (Ch. Lenormant et De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, pl. LXXXII). Ces indications précieuses des monuments de l'art justifient l'assimilation que je fais, à la suite de M. Krell mais encore plus affirmativement que lui, entre le couple de اساف et نايلة, qui sont Adonis et Vénus, et celui de ﯙﻭ et سواع, qui sont Eros et Aphrodite.

Ainsi qu'on l'a déjà remarqué (Ch. Lenormant et De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 132) la substitution des amours d'Aphrodite et d'Eros à ceux d'Aphrodite et d'Adonis, sur les monuments de l'art grec inspirés par les cultes d'origine orientale a eu surtout pour objet d'exprimer plus nettement la notion de l'inceste mystique, du dieu jeune amant ou époux de sa mère, qui était au fond de tout cet ordre de mythes. C'est aussi pour cela qu'un célèbre miroir étrusque (Mon. inéd. de l'Inst. Arch. t. I, pl. LVI A; Gerhard, Etruskische Spiegel, pl. LXXXIII) substitue au groupe d'Adonis et Aphrodite le groupe de Dionysos, ΣΗVJ8V8 (dieu dont la parenté avec Adonis est affirmée par de très nombreux témoignages), et de sa mère Sémélé, ΛJHΗƎΣ, représenté avec un caractère érotique sur lequel il n'y a pas à se méprendre (voy. De Witte, Ann. de l'Inst. Arch. t. XVII, p. 395; Ch. Lenormant, Ibid. p. 426) des observations que j'ai eu l'occasion de faire plus haut sur l'enfant qu'allaite l'Aphrodite-Astarté de Cypre dans les images qui la représentent comme κουροτρόφος, ont montré que cet enfant n'est autre qu'Adonis, et que la donnée de l'union amoureuse du jeune dieu avec sa propre mère, bien que voilée dans la forme extérieure, fait partie de la conception fondamentale et essentielle du mythe de Vénus et d'Adonis, comme de celui de Cybèle et d'Attys. Dans la tradition poétique adoptée par les Grecs cette notion de l'inceste divin y a été conservée, mais elle est reléguée au second plan, car on fait naître Adonis de l'inceste involontaire de Myrrha ou Smyrna avec son père Cinyras (Apollodor. III, 14, 3; Hygin. Fab. 58, 164, 251 et 271; Lactant. Placid. Fab. X, 9, 10). M. Maury (Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 197) ne s'est pas mépris sur la haute importance de ce détail de la légende. « Cinyras, dit-il, qui, par un commerce incestueux

avec sa fille, donne naissance à Adonis, n'est lui-même qu'Adonis, invoqué sous le nom de Cinyras (Maury, t. III, p. 202). Le mythe nous représente donc le dieu devenant son propre générateur, ce qui nous ramène au dogme égyptien d'Ammon, mari de sa mère. Le dieu Ammon était en effet, de même qu'Adonis, le seigneur des dieux, le seigneur de l'éternité; il s'engendrait soi-même, idée que figure l'inceste de la naissance. Ra, qui représente, comme Adonis, le soleil, était dit aussi s'engendrer soi-même. Smyrna jouait donc, en Phénicie, le même rôle que Neith ou Maut, la déesse mère de son époux; autant qu'engendré, Adonis répondait à Khons, l'Hercule égyptien. »

La conception de l'inceste divin peut, du reste, être considérée comme un des dogmes fondamentaux de toutes les religions antiques.(1) C'est une monstrueuse aberration de l'esprit de symbolisme, enfantée par l'identification du dieu père et du dieu fils, ou de la déesse mère et de la déesse fille, et résultant d'une tentative d'exprimer sous une forme sensible la notion du dieu « qui s'engendre lui-même » (Voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 491). Je ne puis qu'indiquer ici, sans m'y étendre, le développement que cette conception avait pris dans la mythologie égyptienne, où elle s'appliquait à presque tous les dieux (E. de Rougé, Revue archéologique, t. VIII, p. 37-60; Notice sommaire des monuments égyptiens du Louvre, p. 99 et suiv.; Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 290; Mariette, Notice des monuments du Musée de Boulaq, 2e édition, p. 21). Ce qui est plus intéressant pour nous ici, et ce qui nous engage à en chercher hardiment la trace dans les cultes syro-phéniciens et arabes, c'est de la trouver en Assyrie et en Babylonie exprimée aussi formellement qu'en Égypte. Sir Henry Rawlinson a en effet signalé avec une grande pénétration (dans l'Hérodote anglais de son frère, 2e édition, t. I, p. 513 et suiv.; voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 87) cet inceste de fils avec sa

---

(1) Je développe ce point de vue dans un mémoire sur la légende de Sémiramis, qui paraîtra bientôt dans le recueil de l'Académie Royale de Belgique. On peut en voir l'analyse dans un rapport de M. Roulez, publié au Bulletin de cette Académie, 2e série, t. XXXIII, p. 233-239.

mère comme faisant le fond de la religion locale de l'importante cité de Nipur en Babylonie et comme s'appliquant spécialement au dieu Adar-Samdan, 𒀭𒀝𒊑𒁍𒁍, dont Belit, 𒀭𒀝𒊑𒁍, est à la fois la mère et l'épouse. Le savant anglais a de plus indiqué le rapport qui existe entre cette donnée et la légende épique de Sémiramis, qui paraît s'être formée assez tard mais qui n'est que le développement d'un vieux mythe de la religion chaldéo-assyrienne. En effet l'inceste divin, considéré comme une manière de symboliser la génération du dieu par lui-même, peut se présenter sous deux formes, qui toutes deux se rencontrent dans les variantes de la légende de Sémiramis, car ici, d'après une tradition, elle fut éprise de son propre fils Ninyas (Justin. I, 2), suivant une autre version, elle aurait été la fille de Ninus et aurait épousé son père (Conon. Narrat. 9). C'est ainsi que la légende poétique d'Adonis nous montre l'inceste de Cinyras avec sa fille, et qu'en même temps Adonis lui-même doit être considéré comme l'amant de sa mère.

L'idée du jeune dieu époux ou amant de sa mère, était, ai-je dit, plus clairement exprimée pour les Grecs dans le groupe amoureux d'Eros et d'Aphrodite que dans celui d'Adonis et d'Aphrodite. Devait-il en être de même pour des populations syriennes ou arabes quand elles adoraient le couple d'un Amour et d'une Vénus, comme celui de وَدّ et de سواع? Il serait difficile de dire si cette idée était considérée par elles comme plus ou moins voilée dans l'un ou l'autre cas. Mais ce qu'on peut affirmer, c'est qu'elle n'était pas étrangère au couple divin de Daumat-el-djandal, car la donnée la plus généralement adoptée par les Grecs, qui fait d'Eros le fils d'Aphrodite, existait aussi dans les religions syro-phéniciennes. Sanchoniathon (p. 32, ed. Orelli) fait naître d'Astarté (עשתרת) deux fils, le Désir (חפץ) et l'Amour (דוד): παῖ ἀπὸ Ἀστάρτης πάντων ἄρρενες δύο, Πόθος καὶ Ἔρως.

Des remarques auxquelles nous venons de nous livrer et dans lesquelles nous avons passé en revue, à titres de points de comparaison, les principales formes que revêt un des mythes fondamentaux, je dirais presque le mythe fondamental ou du moins le plus caractéristique, du paganisme syro-phénicien, éclaircissent à ce qu'il me semble la légende de أساف et نائلة. Mais ils conduisent en même temps à se demander si dans la pensée des fondateurs

du culte de la Kâabah le dieu adolescent qui sur la butte de Çafa était adoré sous les noms de اساف ou de نائلة comme l'amant de la déesse, enlevé avant l'âge par une vengeance jalouse, n'était pas précisément ce fils mystérieux et dont on ne donne pas le nom que la même déesse tenait dans ses bras à titre de mère et de nourrice dans une des représentations peintes à l'intérieur du temple lui-même. On saisirait ainsi le lien direct qui rattachait le culte du champ des sacrifices à celui du sanctuaire principal d'où ce champ dépendait. En l'absence de témoignages précis on ne saurait être affirmatif sur ce point. Et d'ailleurs il est probable que la chose ne devait pas être exprimée d'une manière précise, d'après le soin systématique que l'on prenait pour laisser, ainsi que je l'ai dit, un caractère mystérieux à la génération et à la naissance du dieu fils. Mais l'analogie avec ce que nous voyons dans la plupart des sanctuaires de la Syrie et de la Phénicie donne à cette conjecture une très grande vraisemblance. On peut en effet, ainsi que nous en avons donné les preuves, résumer ainsi en formule la composition ordinaire des triades syro-phéniciennes et ce qui les différencie, du moins dans l'apparence extérieure, des triades égyptiennes. Dans le sanctuaire principal de chaque localité on n'adore qu'un couple divin, mais ce couple est fécond et le dieu mâle s'y engendrant lui-même dans le sein de la déesse femelle à laquelle il est associé, celle-ci devient mère d'un fils identique à son père, lequel fils n'est pas nommé dans les adorations avec ses parents, mais le voit sur les représentations plastiques porté dans les bras de la déesse ou allaité par elle. Le fils n'est donc pas nommé dans le sanctuaire consacré au couple dont il est issu, mais il a son sanctuaire particulier à peu de distance, et là, jouant le rôle de dieu principal, il se présente comme l'époux ou l'amant de sa propre mère, et dans cette union il peut devenir le point de départ d'une nouvelle triade.

Telle est la donnée essentielle et que l'on peut qualifier presque de dogmatique. C'est celle que nous retrouvons partout et sous les noms les plus divers, mais partout identique malgré ces différences de noms: c'est elle aussi que l'on parvient à discerner au fond de toutes les formes de la légende mythologique, qui revêt des ornements de la poésie et de mille broderies capricieuses la vieille conception d'une antique théologie naturaliste, et qui combine des généalogies de dieux où les mêmes groupes se répètent souvent plusieurs fois sous des

appellations diverses et s'enchaînent les uns à la suite des autres par des combinaisons qui varient presque à l'infini. C'est dans cet enchaînement des générations divines, qui donne naissance à l'histoire épique des dieux que la plupart des religions antiques ont laissé une latitude presque complète à l'imagination des poëtes et des logographes. Rien n'a été plus rare dans l'antiquité qu'une grande systématisation scientifique de l'ensemble du panthéon d'un peuple en une hiérarchie invariable, telle que nous la voyons à Babylone et en Assyrie. On ne saurait assez le répéter, il n'y avait rien de semblable en Phénicie et en Syrie. Les cultes y gardaient leur caractère local primitif. Chaque tribu, chaque ville y avait son groupe divin reproduisant les mêmes combinaisons essentielles sous des formes indéfiniment variées, donnant des noms spéciaux à chaque בעל et à chaque אשרת, et faisant prédominer tel ou tel aspect de l'être divin primordial dans les deux personnages du couple local. Quant à la réunion dans un ensemble commun de ces couples originairement distincts et constituant des sacra gentilitia, à l'établissement d'un lien théogonique et mythologique qui les rattachât les uns aux autres et à leur subordination hiérarchique réciproque, la liberté paraît avoir été aussi absolue en Phénicie et en Syrie qu'en Grèce. Le panthéon de chaque ville avait son système. De là la variété des théogonies et des cosmogonies cousues bout à bout dans les fragments de Sanchoniathon tels que nous les possédons; de là aussi la possibilité de reconnaître que chacune de ces théogonies provient des traditions d'une ville différente quand on les étudie de près, travail que M. Ewald, M. Bunsen et M. Renan ont déjà conduit fort avant, mais où il reste encore considérablement à faire.

Un des points les plus essentiels dans la composition des groupes divins de chaque localité dans la religion tyro-phénicienne, groupes constitués sur le modèle de la génération humaine, était celui-ci, assez constant pour être élevé à l'état de dogme en Phénicie et en Syrie comme en Égypte, que le dieu fils est identique au dieu père, que c'est ce dieu père s'engendrant lui-même et se reproduisant sous une forme juvénile. Ceci peut au premier abord sembler une difficulté considérable pour admettre ma conjecture que le Séf ou Sehik de la butte de Cafa était le même que le fils mystérieux de la déesse épouse de Hobal dans le sanctuaire de la Kâabah. Nous avons constaté

en effet que Hobal était le dieu αἰὼν, à la fois χρόνος et κόσμος, et qu'en même temps Iâô ou Yahô était un Adonis, c'est-à-dire un personnage essentiellement solaire. Entre ces deux conceptions il y a une grande différence apparente, une différence qui semble d'abord plus profonde que celle qui existe ordinairement entre le dieu père et le dieu fils.

Mais d'une part l'idée de la génération du dieu par lui-même et de l'identité du père et du fils prime de beaucoup les diversités extérieures d'attributions qui permettent de ramener les nombreux personnages du panthéon syro-phénicien à quelques types principaux, le dieu uranique et cosmique comme Baal, Marna, Hobal, Eschmoun, le dieu solaire viril et destructeur comme Moloch, Chamos, Milcom, Baal Khamon, le dieu solaire jeune, bienfaisant et producteur de la végétation, comme Adonis, Thammouz[1], Hadad-

---

[1] Le nom de תַּמּוּז, dont on n'a jusqu'à présent trouvé aucune trace dans les monuments épigraphiques, demeure un véritable problème. Il ne paraît avoir été précisément localisé nulle part, et on en trouve des traces dans toutes les parties du monde sémitique. Tout tendrait à faire croire que c'était moins à proprement parler le nom d'un dieu déterminé qu'une qualification généralement appliquée au dieu solaire adolescent mourant pour renaître, sous toutes les formes et tous les noms dont il était susceptible, dans les cérémonies du deuil de son trépas et peut-être aussi, par extension, dans le moment de sa résurrection. Ainsi que l'a judicieusement remarqué M. Maury (Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 220), on le pleurait plutôt qu'on ne l'adorait sous le nom de Thammouz.

Le texte classique par excellence pour ce nom est le passage d'une des visions d'Ézéchiel (VIII, 14) où le prophète voit auprès de la porte nord du Temple de Jérusalem « des femmes assises pleurant Thammouz. » St Jérôme, en traduisant et en commentant ce passage, et tous les autres interprètes anciens sont d'accord pour reconnaître qu'il s'agit ici d'Adonis. L'auteur du Chronicon Alexandrinum (p. 130) dit: Ὅτι δὲ ἔστιν ἐφευρεταὶ Ἀδωνιδος. Procope, évêque de Gaza (Ad Esai. XVIII, p. 258, éd. de Paris, 1580): Ὅτι δὲ, ἔστιν ἐπὶ τοῦ Ἀδωνιν. St Cyrille d'Alexandrie (Ad Esai. II, 3, t. II, p. 276, ed. Auberti): Ἀφεφυρεταὶ δὲ ὁ Ὅτι δὲ ὁ Ἀδωνις.

St Jérôme (Epist. XLIX ad Paul.; Opp. omn. t. IV, part. II, p. 564) signale encore

Rimmon, Tabok. D'autre part, s'il est dans la nature du dieu χρόνος et ἀώρος d'être le dieu antique par excellence et si cette notion détermine le type de la

---

le culte de תמוז en Palestine à une époque bien postérieure après l'empereur Hadrien: Bethlehem nunc nostrum et augustissimum orbis locum, de quo Psalmista canit: Veritas de terra orta est, lucus inumbrabat Thammus, id est Adonidis: et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur.
Chez les Syriens, Bar-Bahloul raconte la légende classique d'Adonis sous le nom de ܬܡܘܙ (voy. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 206). Le traducteur syriaque de l'Apologie de St Méliton emploie aussi le nom de ܬܡܘܙ en parlant de l'Adonis d'Aphaca (Spicileg. Solesm. t. II, p. XLIII; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 321 et 323). On sait, du reste, que le mois commençant au solstice d'été et dont le premier jour voyait la fête de la résurrection du dieu תמוז (S. Hieronym. Comment. III in Ezech. dans les Opp. omnia, t. III, p. 750; Moïse Maïmonide, Moré Nébouschim, III, 29; David Kimchi dans Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 202), était appelé en Syrie ܬܡܘܙ, nom que les Juifs adoptèrent dans leur calendrier le plus récent sous la forme תמוז. Deux hémérologues grecs qui donnent la liste des mois de la ville d'Héliopolis de Syrie (Balbek) fournissent pour celui-ci les leçons ΘΑΜΙΖΑ, ΘΑΜΜΟΥΖ et ΘΑΜΑ (Th. Benfey et M. A. Stern, Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker, p. 21 et 22).
Moïse Maïmonide (Moré Nébouschim, III, 29) nous fait connaître, d'après les livres des Sabiens, un curieux travestissement de la légende antique, qui transporte à Babylone le nom de תמוז. Thammouz y est donné comme un prêtre des idoles que le roi fit mettre à mort parce qu'il prêchait le culte des planètes et des signes du zodiaque. « La nuit de sa mort toutes les idoles se réunirent des extrémités de « la terre dans le temple de Babylone autour de la grande statue d'or du Soleil qui « était suspendue entre le ciel et la terre. Cette idole se prosterna la face contre terre « et toutes les autres avec elle, et elle leur raconta ce qui était arrivé à Thammouz. « Et les idoles pleurèrent et le lamentèrent toute la nuit. Puis, le matin venu, elles « s'envolèrent chacune vers son temple, jusqu'aux extrémités de la terre. »
Un seul, mais un très important passage du Livre d'Adam des Mendaïtes du Bas-Euphrate, dont je m'étonne qu'on n'ait pas encore fait plus d'usage, mentionne ܬܡܘܙ (Norberg,

en effet que Hobal était le dieu αἴαν, à la fois κρύπτος et κόσμος, et qu'en même temps Siâf ou Nekik était un Adonis, c'est à dire un personnage exclusivement solaire. Entre ces deux conceptions il y a une grande différence apparente, une différence qui semble d'abord plus profonde que celle qui existe ordinairement entre le dieu père et le dieu fils.

Mais d'une part l'idée de la génération du dieu par lui-même et de l'identité du père et du fils prime de beaucoup les diversités extérieures d'attributions qui permettent de ramener les nombreux personnages du panthéon syro-phénicien à quelques types principaux, le dieu uranique et créateur comme Baal-Samin, Marna, Hobal, Eschmoun, le dieu solaire viril et destructeur comme Moloch, Chamos, Milkom, Baal Khamon, le dieu solaire jeune, bienfaisant et producteur de la végétation, comme Adonis, Thammouz[1], Hadad-

---

[1] Le nom de תַּמּוּז, dont on n'a jusqu'à présent trouvé aucune trace dans les monuments épigraphiques, demeure un véritable problème. Il ne paraît avoir été précisément localisé nulle part, et on en trouve des traces dans toutes les parties du monde sémitique. Tout tendrait à faire croire que c'était moins à proprement parler le nom d'un dieu déterminé qu'une qualification généralement appliquée au dieu solaire adolescent mourant pour renaître, sous toutes les formes et tous les noms dont il était susceptible, dans les cérémonies du deuil de son trépas et peut-être aussi, par extension, dans le moment de la résurrection. Ainsi que l'a judicieusement remarqué M. Maury (Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 220), on le pleurait plutôt qu'on ne l'adorait sous le nom de Thammouz.

Le texte classique par excellence pour ce nom est le passage d'une des visions d'Ézéchiel (VIII, 14) où le prophète voit auprès de la porte nord du Temple de Jérusalem « des femmes assises pleurant Thammouz. » St Jérôme, en traduisant et en commentant ce passage, et tous les autres interprètes anciens sont d'accord pour reconnaître qu'il s'agit ici d'Adonis. L'auteur du Chronicon Alexandrinum (p. 130) dit: Ὅπερ ἐστὶν ἑρμηνευόμενον Ἄδωνις. Procope, évêque de Gaza (Ad Esai. XVIII, p. 258, éd. de Paris, 1580): Ὄνομα ἐστὶν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ Σύρους Ἄδωνις. St Cyrille d'Alexandrie (Ad Esai. II, 3, t. II, p. 275, ed. Auberti): Ἀντὶ τοῦ Θαμμοὺς ὁ Ἄδωνις.

St Jérôme (Epist. XLIX ad Paul.; Opp. omn. t. IV, part. II, p. 564) signale encore

Rimmon, Tahok. D'autre part, s'il est dans la nature du dieu χρόνος et πάθος d'être le dieu antique par excellence et si cette notion détermine le type de la

---

le culte de תמוז en Palestine à une époque bien postérieure aux Empereurs Hadrien: Bethlehem nunc nostrum et augustissimum orbis locum, de quo Psalmista canit: Veritas de terra orta est, lucus inumbrabat Thammus, id est Adonidis: et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur.
Chez les Syriens, Bar-Bahloul raconte la légende classique d'Adonis sous le nom de תמוז (voy. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 206). Le traduc. teur syriaque de l'Apologie de St Hélitон emploie aussi le nom de תמוז en parlant de l'Adonis d'Aphaca (Spicileg. Solesm. t. II, p. XLIII; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 321 et 323). On sait, du reste, que le mois commençant au solstice d'été et dont le premier jour voyait la fête de la résurrection du dieu תמוז (S. Hieronym. Comment. III in Ezech. dans les Opp. omnia, t. III, p. 750; Moïse Maïmonide, Moré Nébouschim, III, 29; David Kimchi dans Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 202), était appelé en Syrie תמוז, nom que les Juifs adoptèrent dans leur calendrier le plus récent sous la forme תמוז. Deux hémérologues grecs qui donnent la liste des mois de la ville d'Héliopolis de Syrie (Balbek) fournissent pour celui-ci les leçons ΘΑΜΙΖΑ, ΘΑΜΜΟΥΖ et ΘΑΜΑ (Th. Benfey et Th. A. Stern, Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker, p. 21 et 22).
Moïse Maïmonide (Moré Nébouschim, III, 29) nous fait connaître, d'après les livres des Sabiens, un curieux travestissement de la légende antique, qui transporte à Babylone le nom de תמוז. Thammouz y est donné comme un prêtre des idoles que le roi fit mettre à mort parce qu'il prêchait le culte des planètes et des signes du zodiaque. « La nuit de sa mort toutes les idoles se réunirent des extrémités de « la terre dans le temple de Babylone autour de la grande statue d'or du Soleil qui « était suspendue entre le ciel et la terre. Cette idole se prosterna la face contre terre « et toutes les autres avec elle, et elle leur raconta ce qui était arrivé à Thammouz. « Et les idoles pleurèrent et le lamentèrent toute la nuit. Puis, le matin venu, elles « s'envolèrent chacune vers son temple, jusqu'aux extrémités de la terre. »
Un seul, mais un très important passage du Livre d'Adam des Mendaïtes du Bas-Euphrate, dont je m'étonne qu'on n'ait pas encore fait plus d'usage, mentionne תמוז (Norberg,

plupart de tes représentations, il est en même temps le dieu éternellement jeune, Νέος ὁ κοὶ Πρεσβύτης (Prod. In Tim. IV, p. 251), le temps qui ne vieillit pas,

---

Cod. Nasar. t. II, p. 178; cf. Onomast. ad Cod. Nasar. p. 146 et suiv.). Il y est question du temple du dieu, servi par vingt-huit sacrificateurs (nombre en rapport avec les jours des lunaisons), et des banquets qu'on célébrait en son honneur. ⲓⲁⲁⲗ s'y montre de plus comme un personnage sidéral et calendaire, honoré par « les Sept formes stellaires » (ⲁⲙⲟⲩⲛ ⲙⲙⲁⲉ), issues de ⲕⲁⲗⲁⲥ le démiurge. Les Sept formes stellaires sont qualifiées de Roses (ⲣⲟⲟⲩ) et données comme des esprits féminins lascifs. Elles doivent être comparées aux Ἑπτὰ Κόραι Τιτανίδες ἢ Ἀστερίδες nées d'Astarté d'après Sanchoniathon (p. 30, ed. Orelli). Ce sont les sept étoiles de la Grande Ourse. Les livres des Mendaïtes les comptent parmi les corps sidéraux nés de l'accouplement du démiurge ⲕⲁⲗⲁⲥ, « le dieu qui ouvre » (Πατάϊος, Ἀνοιγεύς), ou ⲕⲁⲗⲁⲥⲓ, « le belligerant » (Sur l'application de ces deux noms à un même personnage, voy. Norberg, Onomast. ad Cod. Nasar. p. 126), avec ⲓⲟⲙⲁ, l'esprit femelle du désir et de la volupté (Norberg, Onomast. p. 104), appelé aussi ⲁⲗⲁ, « l'enflammée » (Norberg, Onomast. p. 85), ⲁⲙⲁⲥⲥⲁ, « la brûlante, » ⲁⲓⲁ, ⲁⲙⲁ, « la mère du monde » (Norberg, Cod. Nasar. t. II, p. 296), et ⲁⲫⲣⲟⲇⲓⲧⲏ (Norberg, Onomast. p. 20) c'est à dire Vénus-Astarté. Elle s'accouple au démiurge Ptahil trois fois, en prenant des apparences diverses et en lui faisant croire qu'il commet trois inceste successifs. Se donnant pour sa mère, elle enfante les sept étoiles de la Grande Ourse (Cod. Nasar. t. I, p. 178); se donnant pour sa sœur, elle met au monde les douze signes du zodiaque (Cod. Nasar. t. I, p. 180); enfin, en lui faisant croire qu'elle est sa fille, elle produit les cinq planètes (Cod. Nasar. t. I, p. 182). On voit combien ce passage est important pour la doctrine de l'inceste sacré, qu'il nous offre sous toutes les formes dont il est susceptible.

Le nom de Chammon fut passa en Occident avec le culte d'Adonis. Sur le miroir étrusque du Vatican si ingénieusement expliqué par M. De Witte comme représentant la dispute d'Aphrodite et de Perséphoné pour la possession d'Adonis, le dieu syro-phénicien est appelé VHHAO. Peut-être faut-il, avec Selden (De dis Syris, Syntagm. II, p. 262) et M. De Witte (Nouv. ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 342), se rappeler ici de l'Arès Θαῦπος adoré en Macédoine (Hesych. v° Θαῦπος). Mais du moins il est

χεόνος ἀγήραος (Damasc. De princip. 122; p. 381, ed. Kopp), et c'est pour cela qu'il a pour emblème le serpent, qui se renouvelle et se rajeunit en changeant de

---

difficile de ne pas établir un rapport entre Thammouz et le roi égyptien fabuleux Thamoûs, qui chez Platon (Phaedr. p. 96, ed. Bekker) est en relation avec le dieu Theuth, et aussi le pilote égyptien homonyme, également engagé, chez Plutarque (De orac. defect. t. VII, p. 650, ed. Reiske), dans une légende mythique et dans la légende de la mort d'un dieu. Aussi Philastre (cf. Selden, De diis syris, Syntagm. II, p. 262) qualifie-t-il de fils du roi d'Egypte le Thammouz que pleurent les femmes de Jérusalem dans le passage d'Ezéchiel.

Aucune des étymologies jusqu'à présent proposées pour le nom תַּמּוּז, en le tirant de la racine תמם ou d'une racine תמז pour סמך, n'est réellement satisfaisante, et je ne me sens pas en mesure de produire à ce sujet une conjecture de quelque valeur. Je me bornerai donc à signaler quelques données nouvelles pour le problème qui ressortent des textes cunéiformes, mais qui viennent le compliquer plutôt que l'éclaircir.

L'hypothèse la plus vraisemblable, surtout en trouvant le nom de Thammouz uni chez les Mendaïtes, serait d'en chercher le berceau originaire dans la Babylonie, comme celui de la plupart des appellations divines de la religion syro-phénicienne. Cependant nous n'apercevons aucune trace de ce nom dans les inscriptions cunéiformes. Bien plus, le mois correspondant au Thammouz des Syriens et des Juifs de la seconde époque y est 𒌓𒄑𒍪 dûzu, דּוּזוּ (voy. Norris, Assyrian dictionary, t. I, p. 50). Ce dernier nom ne me paraît pas radicalement différent de celui de תַּמּוּז. Je crois, avec les assyriologues de l'école anglaise, qu'il faut au contraire l'y assimiler, en admettant que nous avons ici un exemple de cet échange du ת et du ד, qui n'existait pas seulement dans le système graphique légué par les Accadiens primitifs aux Babyloniens postérieurs, mais aussi dans la prononciation de l'idiome assyrien à Babylone, comme le prouvent les transcriptions grecques Δαυὰδ et Ταυδὲ pour Tiâmti, תְּהוֹמֹת, et la manière dont Hésychius rend par σαὼς le mot šamaš, שֶׁמֶשׁ, « soleil ».

Ce qui achève de le prouver, c'est que, chez les payens post-islamiques de Harrân, nous trouvons la forme ثوز, intermédiaire entre תַּמּוּז et dûzu. On ne peut

jeau (voy. mon travail sur La légende de Cadmus, p. 8). Aussi ce dieu, s'il est d'ordinaire figuré comme un vieillard, peut dans d'autres cas passer au nombre des personnifications jeunes. En même temps, comme directeur des mouvements célestes et des révolutions sidérales, comme pasteur du troupeau des astres, il peut tendre à se rapprocher des divinités solaires qui président aussi aux phases successives dans lesquelles tourne éternellement la nature, qui règlent le temps et les saisons. C'est ainsi que le אשמן de la Phénicie, introduit à Thèbes de Béotie par la colonie cadméenne, y est devenu un dieu tout à fait solaire, l'Apollon Isménien (voy. ma légende de Cadmus, p. 16 et suiv.; et plus haut dans cette lettre, p. 171). Bien plus, אשמן, en Phénicie même, arrive à remplacer

---

reconnaître en effet un Adonis-Thammouz dans le تاوز en l'honneur duquel on célébrait à Harrân, le 15 du mois de تموز, une fête de deuil appelée البوقات ou des pleureuses, pendant laquelle les femmes ne mangeaient que des fruits secs et s'abstenaient de farine mouture (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 27). Le surnom d'Adonis Tavas (Lycophr. Cassandr. v. 831; Ezech. a. h. l.), qui a donné lieu à tant de conjectures, est peut-être à corriger en Tavas et à rapprocher de cette forme Taouz ou Tavaz, تاوز.

Quoiqu'il en soit de ce dernier point, nous avons deux types du même nom divin, l'un par un ש, l'autre par un ז, תמוז et תמוש. Quelle est la plus ancienne, celle d'où l'autre est dérivée? Il est assez probable que c'est celle qui contient le ש, car on admettra plutôt la dégénérescence d'un m en v que le changement d'un v en m. Mais s'il en est ainsi le nom n'aura pas eu son berceau à Babylone, puisqu'il s'y montre plus altéré que partout ailleurs; il y sera le résultat d'une importation de l'extérieur. Cette importation doit, du reste, remonter très haut, car la nomenclature des mois babyloniens porte la marque d'une grande antiquité. En général cette liste paraît avoir été plutôt portée de Babylone en Syrie que de Syrie à Babylone. Il y a donc là une antinomie dont nous ne discernons pas clairement la solution. Faudrait-il supposer que le nom qui se présente ici sous la forme תמוש, là sous les formes تاوز et תמז ne serait pas d'origine sémitique, et qu'il aurait été emprunté à un autre peuple (peut-être à un peuple antérieur) à la fois par les Syriens et par les Babyloniens, qui l'auraient rendu différemment? Je me borne à poser la question sans être assez hardi pour y répondre.

Adonis dans le mythe que rapporte Damascius (cf. Phot. Bibliothk. cod. 242, p. 352, ed. Bekker). Esmoun, y est-il dit, était le plus beau des dieux et Astronomé,(1) la mère des immortels, fut éprise d'amour pour lui. Ils se rencontrèrent à la chasse; la déesse poursuivit le jeune dieu, qui, pour résister à sa tentation amoureuse, se mutila d'un coup de hache comme Atys. Astronomé, au désespoir, le ressuscita par sa chaleur vivifiante et lui donna, en mémoire de cet événement, le nom d'Esmoun, puis elle lui fit prendre place dans le ciel à côté d'elle. C'est identiquement le mythe d'Adonis, avec les noms seulement changés, et en disant qu'il fut appelé ἐπὶ τῇ Συρίᾳ Ζεύς, Damascius nous montre que l'on considérait en ce cas אשמן comme le feu ardent, אש חמן, du ciel (voy. Maury, Revue archéologique, t. III, p. 771). Et je crois que l'on peut affirmer que cette variante du mythe, où le dieu cosmique se confond avec le dieu

---

(1) Je restitue Ἀθηρορώμη, d'accord avec Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 636), le nom qui est dans le texte actuel Ἀθηρονόη, d'après l'Astronomé de l'île d'Astéria, Ἀθηρονόη ἐκ τῆς Ἀθηρίας νήσου, qui dans la Chronique Pascale (t. I, p. 66) devient mère d'Aphrodite en s'unissant à Aphraos, fils de Cronos. Movers me paraît en effet avoir établi d'une manière décisive l'existence d'une forme d'Astarté nommée עשתר נעמה ou נעמה = Ἀθηρορώμη. C'est en la confondant avec cette déesse que les rabbins font de Naamah, femme de Lamech dans la Genèse, une Vénus (Fabricius, Cod. pseudepigraph. Vet. Testam. t. I, p. 274), un démon de la nuit et des pollutions nocturnes, comme Lilith (Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, t. II, p. 423). Ils la donnent comme l'épouse du démon de la planète Mars, Samaël ou Schomron, la mère du démon de la volupté, Asmodée, נעמה אם אשמדאי חיתא אשת שומרון (Zijoni, fol. 14; voy. Eisenmenger, t. II, p. 416), et de beaucoup d'autres démons (Parascha Bereschith, fol. 15). Enfin ils la font résider à Tyr, dont l'île sainte est l'île Astéria (Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 637).

C'est cette déesse נעמה dont le nom entre en composition dans le nom propre féminin du Poenulus de Plaute, Giddenemne, גד־נעמה. Il faut aussi la reconnaître dans la reine mythique de Byblos, femme de Malcandre (מלקרת), que Plutarque (De Is. et Osir. 15) fait intervenir dans l'histoire d'Osiris-Adonis et dont il dit, αὐτὴν δὲ οἱ μὲν Ἀστάρτην οἱ δὲ Σαόωσιν οἱ δὲ Νεμανοῦν, ὅπερ ἂν Ἕλληνες Ἀθηναΐδα προσείποιεν.

solaire, était la forme spéciale à Sidon ; car l'inscription du sarcophage d'Esh.-mounazar (l. 16-18) nous apprend en termes formels que la triade locale de Sidon se composait de בעל צדן, עשתרת שם-בעל et אשמן, ce dernier ayant le rôle du dieu fils et adolescent, adoré dans un temple particulier à la porte de la ville. Cet exemple emprunté au culte de la plus importante des cités phéniciennes rend tout à fait admissible et vraisemblable que dans la religion antique de la Mecque ce fut le fils du dieu uranique et cosmique إله qui, sous le nom de إساف ou نائلة, remplit le même rôle qu'Adonis et figurât dans un mythe semblable, malgré l'identité fondamentale du dieu père et du dieu fils.

Ces échanges d'attributions, cette manière d'appliquer dans certains cas à un dieu qui paraît d'un type assez différent le mythe qui appellerait plus naturellement un dieu appartenant à certaine classe de personnifications, sont chose étrange et difficilement explicable si l'on veut, avec la plupart des mythologues de nos jours et en particulier avec l'école de M. Max Müller, que les dieux du polythéisme représentent des phénomènes exactement déterminés dans la nature. Rien de plus simple, au contraire, pour ceux qui admettent, comme l'école de la Symbolique, que ces dieux répondent à des conceptions abstraites d'une philosophie naturaliste, plus raffinée souvent qu'on ne serait disposé à le croire, et qui y retrouvent un certain nombre de doctrines physico-religieuses sur les forces et les causes de la nature, qui peuvent se balancer indifféremment et à tour de rôle, sans cesser d'être identiques à elles-mêmes, dans des phénomènes et dans des corps naturels tout à fait différents. Plus je vais, plus je suis persuadé de la vérité de ce point de vue, que j'ai toujours défendu, fidèle aux leçons et aux traditions paternelles. J'ai essayé dans d'autres travaux de l'appliquer à la religion hellénique, que seul il permet d'interpréter d'une manière satisfaisante (voy. surtout ce que j'en ai dit dans ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 306-309). Mais c'est surtout dans les religions euphratico-syriennes qu'apparaît manifeste la nature complexe et compréhensive de la conception des personnages divins, qui ne sont pas limités à un seul phénomène mais en embrassent, au contraire, toujours plusieurs à la fois et représentent de grands principes cosmiques, supérieurs aux phénomènes qui n'en sont que le produit et la manifestation. Ainsi, pour nous en tenir au personnage d'Adonis, il est certain que si, par une portion consid-

de ses attributs, de ses emblèmes et des circonstances de son mythe, il est le jeune soleil de printemps (Macrob. Saturn. I, 21), qui produit et développe la végétation, d'autres particularités montrent en lui une personnification de cette végétation elle-même, une image du blé qui germe dans la terre (Schol. ad Theocrit. Idyll. III, v. 48; Cornut. De nat. deor. 28) et qui ne se remontre qu'après y avoir séjourné pendant un certain temps, des fruits qui apparaissent au printemps pour arriver à maturité et tomber, germer à leur tour d'une nouvelle vie, avec les grandes chaleurs de l'été (Porphyr. ap. Euseb. Praepar. evang. III, 1; Ammian. Marcell. XIX, 1). On est donc obligé, pour définir complètement sa nature et expliquer l'ensemble de son mythe, ainsi que pour se rendre compte de la variété de noms, paraissant d'abord désigner des dieux assez différents, auxquels ce mythe s'applique tout en restant le même, on est obligé de recourir à une formule plus haute et plus large, qui puisse réunir tous les phénomènes que je viens de rappeler, et de dire qu'il personnifie l'ensemble des phénomènes alternatifs de vie et de mort, de destruction et de renaissance, qui s'observent dans la nature et dont les vicissitudes régulières se manifestent aussi bien dans les phases des mouvements sidéraux que dans la vie végétative et animale.

C'est pourquoi il n'est aucun des dieux du panthéon syro-phénicien auquel ne s'applique la donnée mythique de la mort et de la résurrection successives, par ce qu'ils se distinguent bien moins les uns des autres que les dieux de l'Égypte, de la Babylonie ou de la Grèce. Leur distinction, moins métaphysique ou phénoménique (si l'on peut employer ici ce néologisme pour éviter l'amphibologie qui résulterait du mot phénoménal), leur distinction, dis-je, est avant tout géographique et locale. Ils ne sont pas tant des puissances et des attributs divinisés de l'être divin qui embrasse la nature entière dans la conception panthéistique, que cet être divin dans sa totalité envisagé comme le protecteur de telle ou telle ville ou de telle ou telle population. Sans doute dans chaque localité on a plutôt adoré l'être divin sous une certaine forme, dans un certain ordre de phénomènes, et on l'a considéré comme se manifestant de préférence dans un corps céleste ou dans un symbole fourni par la nature. Mais la notion de l'unité primitive s'est beaucoup moins oblitérée dans ce groupe de religions que dans aucun autre, ce qui fait que presque tous les dieux y ont à peu de chose

près la même histoire mythologique; cette histoire exprimant sous une forme concrète et en action un certain nombre d'idées de philosophie religieuse sur la vie en soi et les évolutions intérieures de l'être divin, qui sont essentielles à la conception générale et qui se reflètent dans toutes les formes extérieurement diverses sous lesquelles on l'adore.

Nous avons donc vu déjà, chemin faisant, Hadad, sous la forme idéale de Hadad-Rimmon, Jakoh, Eschmoun et même le Melqarth de Tyr se substituer à l'Adonis de Byblos et de Cypre, dans des mythes presque pareils, comme le dieu qui meurt et ressuscite bientôt après dans les phases calendaires de la nature. Il semble résulter aussi des termes mêmes des sarcasmes dont le prophète Elie poursuit les prophètes de Baal dans la grande lutte contre eux, alors que le défenseur du culte de Jéhovah et les adversaires ont préparé deux holocaustes rivaux et attendent que la chûte du feu céleste en allumant l'un des deux bûchers décide entre leurs dieux (I Reg. XVIII), il semble, dis-je, résulter des termes mêmes de ces sarcasmes (v. 27), que dans l'idolâtrie du royaume d'Israël, héritée en partie des Chananéens méridionaux, le Baal viril et igné, époux d'Aschérah (v. 19) et étroitement apparenté au Moloch phénicien, était aussi un dieu qui éprouvait, sinon une mort, du moins une occultation périodique pendant laquelle sa puissance diminuait.

A mesure que nous avançons, nous tendons grandir l'importance du dieu conçu comme mourant et ressuscitant tour à tour. Si les Grecs, en adoptant la fable et le culte d'Adonis, en ont fait un simple héros, chez les Phéniciens et les Syriens il est un dieu de premier ordre; il peut même dans certains cas être considéré comme le premier des dieux, comme le dieu suprême par excellence, le maître universel. Et ici nous devons nous reporter à ce que nous avons dit plus haut de la qualité de προσωπον, פנים, et de πρωτογονος attribuée à Adonis, du personnage d'Adonis-Ao ou représenté comme enfant, et de la manière dont il se confond avec יהוה. J'ai montré alors comment Adonis, que la légende mythologique fait souvent descendre, comme Osiris et en vertu des mêmes idées, à la dernière des générations divines et au degré d'émanation le plus rapproché de l'humanité, est en même temps identique au προσωπον primordial, issu de l'Abîme éternel, à l'enfant divin porté sur le lotus, première manifestation de la vie et de la puissance divines

émergeant du Chaos et en faisant sortir l'univers organisé, avec lequel il tend à se confondre en même temps qu'il en est le démiurge ou l'organisateur. Envisagé à ce point de vue, Adonis n'est pas seulement « le seigneur » par excellence, אדון ou אדני[1], le dieu suprême, il est en même temps le premier né des dieux, le principe

---

(1) Ce nom est en réalité un simple qualificatif. Mais comme la presque totalité des noms divins dans les religions syro-phéniciennes ont le même caractère, nous croyons qu'il n'est pas possible, en présence de l'unanimité des témoignages grec et latins affirmant qu'il avait un caractère individuel à Cypre et à Byblos et qu'il y constituait l'appellation la plus habituelle du dieu principal de ces localités, du dieu mourant et ressuscitant, nous croyons qu'il n'est pas possible de révoquer en doute un fait si généralement attesté, ainsi que l'ont fait beaucoup d'érudits modernes, prenant אדני pour une simple épithète d'un personnage divin qui aurait eu un autre nom. Un dieu אדון ou אדני n'a pourtant rien de plus invraisemblable qu'un dieu בעל. D'ailleurs אדני est une des qualifications de Jéhovah chez les Hébreux, et toutes ces qualifications se retrouvent en Phénicie comme les noms individuels de dieux distincts dans la forme extérieure.

Cependant il est à remarquer que les inscriptions phéniciennes jusqu'à présent connues sont muettes sur ce dieu. אדון n'y montre toujours comme un simple substantif, et même dans aucun des noms propres qu'on y a relevés il n'entre en composition à la manière des noms divins. Dans les noms bibliques non plus il n'y a que celui de אדנירם où l'on pourrait chercher la trace du dieu אדני, par la comparaison avec les noms parallèles מלכרם et בעלרם, qui se lisent sur des inscriptions phéniciennes. Le seul exemple d'emploi formel du nom d'Adonis par un écrivain oriental se trouve dans le Târîkh-er-Roûmî de Macarios, évêque d'Antioche, qui appelle l'amant de Vénus ادونين ابن كينير (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 209). Encore cet auteur est de date bien récente et paraît avoir simplement traduit en arabe la forme grecque.

Mais l'existence très antique du culte d'un dieu solaire du nom de אדון ou אדני chez quelques unes des populations de la Palestine ou de la Syrie, paraît attestée par le culte de Aten ou Aten-Ra, qu'à la fin de la XVIII^e dynastie le roi

près la même histoire mythologique; cette histoire exprimant sous une forme concrète et en action un certain nombre d'idées de philosophie religieuse sur la vie en soi et les évolutions intérieures de l'être divin, qui sont essentielles à la conception générale et qui se reflètent dans toutes les formes extérieurement diverses sous lesquelles on l'adore.

Nous avons donc vu déjà, chemin faisant, Hadad, sous la forme spéciale de Hadad-Rimmon, Jakoh, Eschmoun et même le Melqarth de Tyr se substituer à l'Adonis de Byblos et de Cypre, dans des mythes presque pareils, comme le dieu qui meurt et ressuscite bientôt après dans les phases saisonnières de la nature. Il semble résulter aussi des termes mêmes des sarcasmes dont le prophète Elie poursuit les prophètes de Baal dans la grande lutte contre eux, alors que le défenseur du culte de Jéhovah et les adversaires ont préparé deux holocaustes rivaux et attendant que la chûte du feu céleste en allumant l'un des deux bûchers décide entre leurs dieux (I Reg. XVIII), il semble, dis-je, résulter des termes mêmes de ces sarcasmes (v. 27), que dans l'idolâtrie du royaume d'Israël, héritée en partie des Chananéens méridionaux, le Baal viril et viqué, époux d'Ascherah (v. 19) et étroitement apparenté au Moloch phénicien, était aussi un dieu qui éprouvait, sinon une mort, du moins une occultation périodique pendant laquelle sa puissance disparaissait.

A mesure que nous avançons, nous tenons grandir l'importance du dieu conçu comme mourant et ressuscitant tour à tour. Si les Grecs, en adoptant la fable et le culte d'Adonis, en ont fait un simple héros, chez les Phéniciens et les Syriens il est un dieu de premier ordre; il peut même dans certains cas être considéré comme le premier des dieux, comme le dieu suprême par excellence, le maître universel. Et ici nous devons nous reporter à ce que nous avons dit plus haut de la qualité de προσωπον, יהוה, et de πρωτογονος attribuée à Adonis, du personnage d'Adonis-Ao ou représenté comme enfant, et de la manière dont il se confond avec יהוה. J'ai montré alors comment Adonis, que la légende mythologique fait souvent descendre, comme Osiris et en vertu des mêmes idées, à la dernière des générations divines et au degré d'émanation le plus rapproché de l'humanité, est en même temps identique au προσωπον primordial, issu de l'Abîme éternel, à l'enfant divin porté sur le lotus, première manifestation de la vie et de la puissance divines

émergeant du Chaos et en faisant sortir l'univers organisé, avec lequel il tend à se confondre en même temps qu'il en est le démiurge ou l'organisateur. Envisagé à ce point de vue, Adonis n'est pas tellement « le seigneur » par excellence, אדון ou אדנ' [1], le dieu suprême, il est en même temps le premier né des dieux, le principe

---

(1) Ce nom est en réalité un simple qualificatif. Mais comme la presque totalité des noms divins dans les religions syro-phéniciennes ont le même caractère, nous croyons qu'il n'est pas possible, en présence de l'unanimité des témoignages grecs et latins affirmant qu'il avait un caractère individuel à Cypre et à Byblos et qu'il y constituait l'appellation la plus habituelle du dieu principal de ces localités, du dieu mourant et ressuscitant, nous croyons qu'il n'est pas possible de révoquer en doute un fait si généralement attesté, ainsi que l'ont fait beaucoup d'érudits modernes, prenant אדנ' pour une simple épithète d'un personnage divin qui aurait eu un autre nom. Un dieu אדון ou אדנ' n'a pourtant rien de plus invraisemblable qu'un dieu בעל. D'ailleurs אדנ' est une des qualifications de Jéhovah chez les Hébreux, et toutes ces qualifications se retrouvent en Phénicie comme les noms individuels de dieux distincts dans la forme extérieure.

Cependant il est à remarquer que les inscriptions phéniciennes jusqu'à présent connues sont muettes sur ce dieu. אדן n'y montre toujours comme un simple substantif, et même dans aucun des noms propres qu'on y a relevés il n'entre en composition à la manière des noms divins. Dans les noms bibliques non plus il n'y a que celui de אדנירם où l'on pourrait chercher la trace du dieu אדנ', par la comparaison avec les noms parallèles מלכרם et בעלרם, qui se lisent sur des inscriptions phéniciennes. Le seul exemple d'emploi formel du nom d'Adonis par un écrivain oriental se trouve dans le Târîkh-er-Roûmî de Macarios, évêque d'Antioche, qui appelle l'amant de Vénus ادونين ابن كينير (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 209). Encore cet auteur est de date bien récente et paraît avoir simplement transcrit en arabe la forme grecque.

Mais l'existence très antique du culte d'un dieu soleil du nom de אדון ou אדנ' chez quelques unes des populations de la Palestine ou de la Syrie, paraît attestée par le culte de Aten ou Aten-Ra, qu'à la fin de la XVIII^e dynastie le roi

primordial d'où découlent toutes les autres générations divines. Au lieu d'être placé comme d'ordinaire au terme final de la chaîne des émanations, il peut en devenir le point de départ supérieur. Ce dieu que l'on se représente le plus souvent comme adolescent peut être en même temps regardé comme « l'ancien des dieux, l'ancien des « jours, » et cette qualité lui appartient plus spécialement quand on le considère dans son enfance, par une de ces oppositions d'idées auxquelles se plaisait souvent le symbolisme antique, opposition qu'Héraclite, disciple des philosophies religieuses de l'Asie, voulait naturaliser chez les Grecs quand il représente la puissance suprême qui

---

Amenhotep IV prétendit établir en Égypte et y substituer à la religion nationale. Ce culte était certainement étranger ; beaucoup des objets sacrés qu'on y employait ont sur les monuments un caractère asiatique ; quelques-uns même, comme la Table des pains de proposition, jusque là inconnue en Égypte, offrent une étroite ressemblance avec des objets du rituel des Hébreux. C'est sous l'influence de sa mère qu'Amenhotep IV, changeant même son propre nom, entreprit une révolution religieuse, sans doute pour faire triompher sur les dieux de l'Égypte le dieu de cette mère, qui semble avoir exercé sur son esprit assez faible une domination absolue. Or, le type de visage que les sculpteurs, toujours si fidèles en Égypte dans la représentation des particularités ethnographiques, donnent à la reine Taï, mère d'Amenhotep IV, est celui de la race sémitique. Son nom même, , qui n'est pas égyptien, peut se transcrire en lettres sémitiques תאי ou תאיא et se rattacher à une racine de cette famille de langues, avec le sens de « gazelle » (hébreu תְּאוֹ, de la racine תאה, qui est en arabe ظبي). Elle était donc originaire ou de la Syrie ou d'une des tribus sémitiques qui peuplaient alors une grande partie du Delta. En dressant des autels à un dieu que l'Égypte n'avait pas connu jusqu'alors, Amenhotep IV Khou-en-Aten paraît ainsi avoir obéi avant tout aux traditions du sang étranger qui, par sa mère, coulait dans ses veines. Il fit pour Aten ce que les Pasteurs avaient fait pour Soutekh, le nom de son dieu nouveau, , tel qu'il est écrit, a une signification égyptienne et veut dire « le disque du soleil. » Mais on a déjà remarqué qu'il faut y voir une orthographe égyptianisée, et combinée de manière à être significative (comme l'avait été dès une époque ancienne celle du nom de Hathor), d'une appellation étrangère, empruntée à une autre famille de langues. Ceci donné, le rapprochement avec אדון ou אדני s'impose d'une

préside à l'univers sous les traits d'un enfant jouant aux dés (Origen. seu Hippolyt. Philosophumen. IX, 9, p. 281, ed. Miller; cf. Prod. In Tim. p. 101; Clem. Alex. Paedagog. I, 5, p. 111, ed. Potter).

Nous comprenons par là comment dans le grand morceau théogonique de Sanchoniathon (p. 24, ed. Orelli) les traits fondamentaux du mythe d'Adonis sont appliqués à l'auteur de toute la race des dieux, au principe primordial, père du Ciel (שמים) et de la Terre (ארץ), désigné comme le dieu suprême par le nom de אל עליון, qui est dans la Genèse (XIV, 18) celui du Dieu de Melchisédech et y caractérise un culte plus pur, plus spirituel que celui des nations voisines, et resté plus fidèle à l'esprit du monothéisme primitif, un culte dont Abraham peut accepter la bénédiction et qu'il reconnaît comme de la même nature que le sien propre. Dans Sanchoniathon, אל עליון est déjà associé dans une dualité conjugale avec une déesse du principe féminin, avec laquelle il forme le couple suprême et le plus compréhensif d'où tous les autres couples divins découlent successivement par voie d'émanation. Cette déesse est appelée Βηρούθ dans le texte grec, ce qui correspond à une forme originale ברות. Je n'hésite pas à y reconnaître avec Movers (Die Phœnizier, t. I, p. 575 et suiv.) l'hébreu בְּרוֹשׁ, "cyprès," car on a en phénicien plusieurs exemples certains de la transformation du ש en ת à la manière des Araméens (voy. Schroeder, Die phœnizische Sprache, p. 111). M. Renan (Mission de Phénicie, p. 353) admet que la forme phénicienne du nom du cyprès était ברות et que c'est de là que dérive le nom de la ville de Béryte; d'ailleurs בְּרוֹת se trouve même dans l'hébreu du Cantique des cantiques (I, 17) et Pline (Hist. nat. XII, 17, 39) appelle brates une espèce d'arbre intermédiaire entre le cyprès et le cèdre. La déesse Βηρούθ est donc une déesse qui se manifeste sous la figure et l'emblème du cyprès, arbre que les prophètes nous montrent adoré dans le Liban (Is. XIV, 8; XXXVII, 24; Habac. II, 17) et qui était en effet le symbole le plus auguste et le plus général de la divinité féminine dans son double rôle de génération et de mort (voy. le mémoire de Lajard, Sur le culte du cyprès pyramidal, dans les Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XX, 2e part.); le pin, qui joue un si grand rôle dans le mythe d'Attys (Arnob.

---

manière impérieuse (voy. Mariette, Aperçu de l'histoire d'Égypte, éd. de Paris, 1867, p. 37 et suiv.; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. I, p. 392).

Adv. gent. V, 7; Jul. Firmic. De error. profan. religg. p. 17, ed. Rigalt.; voy. Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 578; Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 92 et suiv.), et l'arbre de la myrrhe, dans lequel est transformée la mère d'Adonis et dans l'écorce duquel le jeune dieu passe dix mois, comme dans l'utérus d'une femme (Apollodor. III, 14, 4; Antonin. Liberal. 34; Ovid. Metam. X, v. 435), ne sont que des succédanés mythiques de ce cyprès (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 198). La déesse ברות se retrouve encore, sous le nom de Béroé que Virgile (Georg. IV, v. 341) emploie pour désigner une divinité marine, dans les traditions phéniciennes mises en œuvre par Nonnus (Dionys. XLI, v. 155) comme fille d'Adonis et d'Aphrodite. Béroé est la déesse éponyme de la ville de Béryte (voy. Maury, Revue archéologique, t. V, p. 369), appelée aussi des Grecs Béroé (Nonn. Dionys. XLI, v. 5 et suiv.; 30 et suiv.; Euseb. Martyr. Pal. 4; Socrat. Hist. eccles. I, 27).

Voici en quels termes le mythe de אלין et ברות est raconté dans les fragments de Sanchoniathon: Γενεαὶ δὲ Ἑλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος, καὶ θήλεια ὀνομάσας Βηρούθ, οἳ καὶ κατῴκουν περὶ Βύβλον, ἐξ ὧν γενέσθαι Ἐπίγειος ἢ Αὐτόχθων, ὃν ὕστερον ἐκάλεσαν Οὐρανόν..... Γενέσθαι δὲ Γῆν ἀδελφὴ ἐκ τῶν προσηγορεύσαν, ἢ καὶ ἐκδήλην Γῆν..... Ὅτε δὲ λύπων πεῖρε ὁ Ὕψιστος ἐπ συμβουλῆς θηρίων ἀπειρώδη, ᾧ καὶ χοὰς καὶ θυσίας οἱ παῖδες ἐπέδεσαν. M. Renan (Mission de Phénicie, p. 235) a remarqué que l'on ne trouve aucune trace des noms d'Adonis ou de Thammouz dans les inscriptions du Liban, région où pourtant le culte d'Adonis avait un de ses principaux foyers et où il constituait, de témoignage de tous les écrivains classiques, la religion nationale. Partout on y rencontre des dédicaces grecques à un Ζεὺς ὕψιστος, οὐράνιος, ἐπουράνιος, μέγιστος, c'est-à-dire à un dieu suprême dont toutes les appellations helléniques se ramènent à la traduction d'un nom indigène אלין. Aussi le savant académicien en a conclu très judicieusement que l'Adonis qu'on adorait dans cette région était celui que Sanchoniathon place au premier rang des dieux et dont il raconte l'histoire sous le nom de Ἑλιοῦν = אלין. Ce nom, d'après le dire même de l'écrivain phénicien traduit en grec par Philon de Byblos, était usité dans la ville de Byblos concurremment avec celui de אדני; mais c'est dans le Liban proprement dit qu'il régnait sans partage. C'est là que le couple divin auquel s'appliquait le mythe était formé de אלין et de ברות, comme en

Cypre de אדני et de עשתרת, à Byblos et à Aphaca de אדני ou תמוז et de בעלת.

Je crois donc que c'est à cette forme spéciale du culte adonien que doit être rapportée une phrase de Macrobe (Saturn. I, 21), où il me semble qu'est indiqué nettement son centre principal et son berceau dans la région du Liban : Adonin quoque solem esse non dubitatur, inspecta religione Assyriorum, apud quos Veneris Architidis (ou Archaitidis) et Adonis maxima olim veneratio viguit, quam nunc Phoenices tenent. Les phrases qui suivent ne laissent pas de doute sur ce fait que la Venus Archaitis ne soit la Vénus du Liban. On a beaucoup disserté sur son surnom et Selden propose de corriger Venus Aphacitis. La qualification me paraît pourtant très claire et ne réclamer aucune correction. Venus Archaitis est la Vénus spéciale d'une des plus antiques cités chananéennes de l'intérieur du Liban, dont la Genèse (X, 17) appelle le peuple עַרְקִי, dont les écrivains classiques rendent le nom en Ἄρκη, Ἄρκαι, Arca, Archas (Knobel, Die Voelkertafel der Genesis, p. 327) et dont l'emplacement porte encore aujourd'hui l'appellation de عرقة. Sous l'Empire romain cette ville devint une colonie, où naquit Alexandre Sévère, et reçut alors le nom de Arca Caesarea ou Caesarea ad Libanum, Caesarea Libani (voy. Bekker, Mém. de l'Acad. des Inscr. t. XXXII, p. 685 et suiv.). Mais alors même, et malgré la célébrité de son temple dédié à Alexandre-le-Grand, elle demeura un des centres les plus importants du culte de Vénus dans la région libanienne, et la tête de la déesse tourrelée, en divinité poliade, décore presque toutes ses monnaies coloniales (Eckhel, Doctr. num. vet. t. III, p. 361). Sur d'autres pièces nous y voyons dans un temple la même déesse, tourrelée comme la Baaltis des monnaies de Byblos et l'Astarté de celles de Sidon, que couronne Alexandre vêtu de la cuirasse (Mionnet, Descr. de méd. ant. t. V, p. 358, n° 146; Suppl. t. VIII, p. 257, n° 91). Beaucoup plus intéressantes sont celles aux têtes de Caracalla, de Macrin et d'Elagabale (Mionnet, t. V, p. 358, n° 144; Suppl. t. VIII, p. 256, n°s 88 et 89), qui montrent, au revers, sous un de ces tabernacles si bien expliqués architecturalement par M. Donaldson, la pierre conique sous la forme de laquelle on adorait la Vénus d'Arca. Elle est surmontée d'une tête de femme, couverte d'un long voile qui enveloppe en descendant tout le bétyle, et penchée du côté gauche, dans l'attitude de deuil que Macrobe donne pour caractéristique de la Vénus du Liban ou Venus Archaitis : Simulacrum hujus

deae in monte Libani fingitur capite obrupto, specie tristi, faciem manu leva intra amictum sustinens, lachrymae visione conspicientium manare creduntur.(1) Pour les Grecs et les Romains c'était Vénus pleurant Adonis, pour les indigènes du Liban ברוח en deuil de יהוה.

Dans le récit de Sanchoniathon sur la mort d'Elioun on remarquera quelques circonstances importantes. J'ai déjà relevé la première et j'ai remarqué plus haut qu'elle pouvait guider les recherches d'archéologie

---

(1) Sur la description de Macrobe on a cru longtemps reconnaître la Vénus du Liban dans des statues de captives gauloises ou germaines, dont le sujet véritable est aujourd'hui bien établi. La découverte des bas-reliefs sculptés sur les rochers de quelques localités du Liban même, que le R. P. Bourquenoud a le premier signalés, a enfin révélé quel était exactement le type de représentations plastiques dont l'écrivain latin parlait. On voit par ces bas-reliefs qu'il a très exactement décrit la pose de deuil donnée à la déesse, mais il a oublié d'ajouter qu'elle est en ce cas toujours assise, comme les femmes pleurant Thammouz dont il est question chez Ezéchiel (VIII, 14).
Ce sont les bas-reliefs du Ghineh (Etudes de théologie, etc. des RR. PP. Jésuites, 2e série, t. III, n° 2 de la première partie de la planche; Renan, Mission de Phénicie, pl. XXXVIII, n° 1) et de Maschnaqah (Etudes de théologie etc. l.c. n° 1 de la deuxième partie de la pl.; Renan, Mission de Phénicie, pl. XXXIV, n° 2) que l'on peut prendre avec certitude comme les spécimens typiques de la représentation qu'il faut qualifier désormais de « Vénus du Liban. » Elle est reproduite sur quelques autres monuments que l'on n'a pas encore groupés, mais dont l'interprétation d'après le texte de Macrobe et d'après ces bas-reliefs doit être considérée comme maintenant incontestable. Ce sont:
la belle statue du Vatican, d'un style encore un peu ancien, que l'on a jusqu'à présent désignée sous le nom de « Pénélope »: Raoul Rochette, Monuments inédits, t. I, pl. XXXII, n° 1; K. O. Müller, Denkm. d. alt. Kunst. t. I, pl. IX, n° 35;
Une statuette en pierre calcaire, d'un charmant travail, découverte auprès de Tripoli de Syrie, qui est entrée au Cabinet des Médailles avec les collections du duc de Luynes, elle est encore inédite;

figuré pour faire reconnaître cette forme spéciale du mythe d'Adonis dans un certain nombre de représentations, où l'animal combattu par le dieu que les Grecs ont constamment appelé Adonis, sans s'inquiéter des variations locales de son nom, est un ours, comme au Ghineh (Études de théologie, etc. des RR. PP. Jésuites, 2e série, t. III, n° 1 de la première partie de la planche; Renan, Mission de Phénicie, pl. XXXVIII, n° 1), ou un lion, comme sur quelques autres monuments, et non pas un sanglier comme dans la fable classique. Dans la légende d'Elioun il n'est pas en effet question de ce dernier animal, et c'est en combattant une bête féroce, ἐκ συμβόλης θηρίων, que le dieu est tué. Une signification symbolique assez précise s'attachait au choix du sanglier pour que cette circonstance puisse être considérée comme caractéristique d'une forme particulière du mythe. De plus, le dieu chasseur qui attaque le lion avec son épieu est quelquefois figuré, non plus adolescent, mais arrivé à l'âge de la pleine virilité et barbu, comme sur un scarabée phénicien de Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, n° 89) et sur la précieuse coupe de bronze à inscription araméenne du Musée du Βασίλειον à Athènes, découverte à Olympie (Euting, Punische Steine, pl. XL).[a] Ceci me paraît un indice certain de la récente d'appliquer

---

Un vase peint du Musée de Naples, très remarquable par son style: Millingen, Vases grecs, pl. XLI; Gerhard et Panofka, Neapels antike Bildwerke, p. 353, n° 59; Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. LXXXVII.

b) L'intérêt des gravures qui décorent l'intérieur de ce monument, tout à fait analogue comme style égyptisant et comme nature de travail aux coupes d'argent découvertes à Cerè et en Chypre et aux coupes de bronze que M. Layard a exhumées à Nimroud, m'engage à en reproduire le dessin au revers de cette page, avec le fac-similé de l'inscription araméenne tracée sur la face extérieure dépourvue d'ornements. Le type des caractères de cette inscription est celui qui demeura commun à toutes les fractions de la race sémitique jusqu'au VII^e siècle av. J.C. Elle contient un simple nom de propriétaire:

לנגר בר מיפע

La coupe d'Olympie est le premier échantillon trouvé en Grèce de ces vases de

٩٩١٩٠٩٩٠٧٢٥

au personnage le nom de Ἰάω, une marque décisive de son caractère de dieu suprême ; car pour les Asiatiques, ainsi que les prêtres d'Hiérapolis le disaient à Lucien

---

métal ciselé de travail phénicien ou assyrien que le commerce apportait chez les Hellènes dès les temps homériques (Iliad. Ψ, v. 740 et suiv.), qui y étaient encore extrêmement recherchés à l'époque de Chémistocle (Themistocl. Epist. XXI, voy. ce que j'en ai dit dans la Revue archéologique, nouv. sér. t. XV, p. 246 et suiv.), et qui ont exercé une très grande influence sur les premiers essais de l'art hellénique (voy. De Longpérier, Notice des antiquités assyriennes du Musée du Louvre, 2e édition, p. 16, 119 et suiv. ; De quelques monuments des arts asiatiques récemment entrés dans les collections du Louvre, Paris, 1856).

Le fond du vase est occupé par une étoile à huit rayons inscrite dans un cercle, avec dans les intervalles de ses rayons huit autres petites étoiles semblables et également inscrites. On pourrait y chercher un symbole de l'ogdoade cosmique, des sept Cabires fidèles avec Eschmoun, si ce motif d'ornementation ne se rencontrait pas également au fond d'autres coupes où il paraît avoir un caractère indifférent et purement décoratif. Il s'est conservé jusque dans les produits actuels de la dinanderie ciselée arabe, où nous le voyons fréquemment au fond des écuelles à boire.

Le pourtour est divisé en quatre compartiments contenant des sujets divers et de nature manifestement mythologique, séparés par quatre figures debout, de style égyptien, deux d'un homme barbu, deux d'une femme portant les mains à ses seins, alternativement disposées. Au-dessus de la tête de chacune de ces figures est le disque solaire accompagné de deux grandes ailes étendues. Elles sont placées dans un champ de lignes décussées que limitent deux colonnettes à chapiteaux imitant une fleur épanouie accompagnée de deux petites feuilles.

Ce sont les sujets représentés dans les quatre compartiments qui font le grand intérêt de ce précieux spécimen de la ciselure syrienne sept ou huit siècles avant notre ère. Ils représentent les phases principales et successives de l'histoire d'un même dieu, et je ne crois pas que l'on puisse hésiter à les regarder comme se suivant de droite à gauche, dans la direction de l'écriture sémitique.

1° Une déesse assise sur un siége de la forme que les Grecs ont appelé ocladias allaite un dieu enfant ; devant elle est une table ronde chargée d'offrandes que surmonte le croissant de la lune avec le disque solaire au milieu. Une femme en attitude d'adoration, debout

la plénitude de la puissance divine était exprimée dans les représentations plastiques par la plénitude de l'âge viril : Ἀνὴρ γὰρ τέλειος ἐγένετο ἀλλὰ πλείους τοῦ [illegible]

---

en face de la déesse lui présente, de la main droite élevée, un pain d'offrande ou un œuf.

2°. Un dieu barbu, vêtu d'une longue tunique, avec un arc suspendu derrière les épaules et la tête couverte d'une tiare haute dont la forme est celle de la partie supérieure du schent égyptien, attaque un lion avec un épieu. Une déesse coiffée de la même manière et vêtue d'une robe à l'assyrienne, ouverte obliquement sur le côté, est debout en face de lui. Armée d'une sorte de glaive de très grande dimension, elle paraît vouloir aussi en frapper le lion, qui est à côté d'elle et qu'elle a saisi par la crinière au bout de la tête. Dans le champ de la composition est le croissant lunaire, de très grande dimension, dont on ne voit qu'une des cornes.

3°. Un dieu jeune, imberbe, tenant d'une main une phiale sans pied et de l'autre une fleur épanouie, est assis sur un trône devant une table chargée d'offrandes, que surmonte le croissant de la lune. La même déesse coiffée de la partie supérieure du schent que dans la scène précédente, est debout en face de lui et semble le servir en lui présentant un objet indéterminé.

4°. Un WTP aux cheveux courts et frisés, à la tête nue, danse en frappant sur un tympanum entre deux 57IWTP vêtues de longues robes, dont l'une joue du kinnor et l'autre de la double flûte (Sur ces infâmes hiérodules des cultes syro-phéniciens, voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 678-689).

Je vois ici la succession des phases de l'existence d'Adonis, correspondant aux formes précédentes sous lesquelles il était adoré.

Dans le premier tableau c'est Adonis-Ab, c'est à dire naissant, porté dans les bras de la mère Baalath ou Beruth, comme nous l'avons vu représenté par les statuettes cypriotes, où il faut seulement donner à la déesse mère le nom d'Aphrodite-Astarté, d'après la forme locale du culte.

Dans le second il est Adonis-Elioun, figuré comme tel dans sa virilité complète, qui combat l'animal féroce sous la dent duquel il va mourir, avec l'aide de Baalath ou Beruth, devenue son épouse ou son amante.

Quant au troisième tableau, j'y vois Adonis-Thammouz ressuscité par les soins de la

Voïos la ville · la de réor ἀγελὲς ἐλι νομίζουσι...

La seconde particularité qu'il importe de noter dans le

---

déesse et rendu à son amour, dans la glorification du triomphe qu'il remporte sur la puissance hostile dont il a été un moment la victime. La différence d'âge et d'apparence dans la personne du dieu, qui était homme fait comme Eliounn dans le tableau précédent, et qui figure ici comme adolescent, paraît introduire sur ce monument dans le mythe d'Adonis une notion nouvelle, qu'aucun des récits qui y ont trait ne présente, mais qui joue un rôle capital dans le mythe parallèle, et si étroitement apparenté, de l'Osiris égyptien. Son introduction dans la fable de l'Adonis tyrien n'a donc pas lieu de surprendre. C'est cette donnée que la résurrection du dieu sous les caresses de son épouse éplorée peut s'opérer par une génération nouvelle après la mort. C'est ce qu'exprime la stèle de la Bibliothèque nationale traduite par M. Chabas. « Isis, y est-il « dit, fit les invocations de l'enterrement de son frère; elle emporte les principes d'Osiris, « en exprime l'essence et en refit un enfant » (Revue archéologique, t. XIV, p. 76 et 205). Plutarque (De Is. et Osir. 19) dit aussi qu'Osiris mort féconda Isis. Ainsi Horus, « vengeur de son père, » n'est autre que ce père revenant sur la terre après une génération posthume où il s'est reproduit lui-même. Le dieu renaissant dans ce cas sous une forme nouvelle et plus jeune, ayant tous les caractères des dieux fils; la mort a été pour lui un rajeunissement, où il a puisé une nouvelle puissance. C'est le grain confié à la terre qui se développe en une végétation verdoyante (Sur l'association des idées de mort et de renaissance dans les religions antiques, voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 260-263). L'hymne des grands mystères de Phrygie, dont un fragment nous a été conservé dans les Philosophoumena (V, 9; p. 119, ed. Miller), fait allusion à cette comparaison du grain en appelant Attys, identifié formellement à Adonis, Χλοερὸν θέρος ἀμητοφόρον.

Le sont également quelques vers de cet hymne qui fournissent l'explication du grand croissant lunaire qui sur la coupe d'Olympie accompagne le dieu dans toutes les phases de son existence:

Ἄλλη, δὲ παλαιοῦ μὲν Ἀσσύριος
Τεκνόομον Ἄδωνιν,
Ὄσιρ δ' Αἰγύπτιος ἐπουράνιον
Μήνης κέρας.

récit de Sanchoniathon relatif à la mort du dieu Ἔλιουν, c'est l'obscurité qu'il laisse planer sur la cause et l'origine de cette mort. Il n'y est plus question, comme

---

enfin, dans le quatrième et dernier tableau, qui me paraît une dépendance et une suite du troisième, je reconnais les réjouissances de la résurrection du dieu célébrées par les קדשים et les קדשות attachés à son culte au moyen de ces danses au son des instruments qui, dans les fêtes d'Adonis comme dans celles d'Attys, finissaient par jeter les hiérodules dans un état de fureur orgiaque (voy. Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 684 et suiv.). Les instruments de musique qui figurent aux mains des godeschim sur la coupe d'Olympia sont d'autant plus à noter que ce sont précisément ceux dont on signale l'emploi comme caractéristique dans les fêtes d'Adonis, et d'après lesquels ont été formés quelques-uns de ses surnoms, comme le Kinnor, qui valait à son père et à lui-même l'appellation de Cinyras, et la flûte double, אבובא, d'où venait son nom d'Ab-bobas. Le tympanum n'a pas fourni de surnom connu d'Adonis, mais on sait l'emploi considérable qu'on en faisait dans les cérémonies du culte d'Attys. Lucien (De Dea Syr. 50) parle des joueurs de flûte et de tympanum dans la grande fête annuelle d'Hiérapolis, et Apulée (Metamorph. VIII, p. 182) décrit les ministres nomades de la Déesse de Syrie, qui per plateas et oppida cymbalis et crotalis personantes, Deamque Syriam circumferentes, mendicare compellant Deûm matrem.

Parmi les statuettes de terre-cuite et de pierre calcaire que l'on découvre par centaines dans les ruines des temples de l'île de Cypre et que les dévots y déposaient comme offrandes, il y en a un grand nombre qui représentent des hiérodules ou קדשות jouant d'un des trois instruments de musique dont je viens de parler, jamais d'un autre. Les plus multipliées sont celles qui font résonner le tympanum (En terre-cuite: Froehner, Antiquités chypriotes, nos 99, photogr., et 128. — En pierre calcaire: Revue archéologique, nouv. sér. t. XIX, pl. VI, n° 1, dernière figure à droite; n° 2, figure en avant, au centre). Astarté elle-même, assise en reine, tient quelquefois le tympanum dans les statuettes de Cypre (Froehner, Antiquités chypriotes, n° 164). Je ne connais encore d'exemples de l'hiérodule jouant du kinnor qu'en pierre calcaire (Froehner, Antiquités chypriotes, nos 270 et 271); c'est aussi dans la même matière que sont exécutés les remarquables spécimens de la figure portant à la bouche la flûte aboba que j'ai eu l'occasion de voir dans la collection de M. Eugène Piot; on n'en a jusqu'à présent vu

dans le mythe ordinaire d'Adonis, du dieu jaloux qui envoie le sanglier tuer le jeune dieu solaire ou qui en prend la forme. En effet, du moment que le dieu qui meurt et ressuscite était considéré comme le dieu suprême, יהוה, comme l'origine de tous les dieux et le premier principe, il n'était pas possible d'attribuer son trépas à une puissance rivale et supérieure, au moins pendant une des phases de la lutte. De cette mort dont on cause intentionnellement la cause obscure et qu'il n'est pas possible d'attribuer à une action étrangère, il n'y a qu'un pas à franchir pour arriver à la conception du dieu qui meurt volontairement et se brûle lui-même sur un bûcher, comme Adar-Samdan ou Melqarth dans les mythes étudiés par Raoul-Rochette (Mémoire sur l'Hercule assyrien et phénicien, dans les Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XVII, 2e part.). Nous passons ainsi de la légende d'Adonis sous la forme habituelle à ce dernier ordre de fables par une transition naturelle et graduée, et nous voyons apparaître l'identité fondamentale des deux formes d'abord assez distinctes en apparence que peut revêtir la notion du dieu qui meurt et revit alternativement, notion essentiellement propre aux religions syro-phéniciennes.

Au reste, avec la doctrine de panthéisme qui fait le fond de toutes les religions payennes, cet ensemble révolutoire de mort et de vie, dans lequel l'homme se sent emporté, n'est point distinct à ses yeux de la Divinité elle-même. Puisque Dieu est tout et que tout est Dieu, il est la mort et la vie, la destruction et la reproduction; il veut la dissolution et le renouvellement des êtres; lui-même, il vit et il meurt tour à tour. De là, pour les religions panthéistiques, une conséquence frappante: ce grand Tout qu'on adore, c'est la vie et la mort réunies; c'est à la fois l'être actif et la matière passive. Aussi dans le détail des mythes et des cérémonies de l'antiquité, la Divinité occupe-t-elle tour à tour toutes les places, tantôt semblant demander des victimes, tantôt représentée comme une victime elle-même. Des trépas, des naissances, des amours, des combats rapportés dans les différents mythes n'existent que dans l'apparence. En réalité ce ne sont que des modes et des évolutions de la vie de la Divinité universelle (voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusi-

---

publié ni décrit aucune.

La coupe d'Olympie explique ces figures votives de Cypre en montrant quelle idée on y attachait et dans quelle intention elles étaient dédiées.

-rienne, t. I, p. 422 et suiv.).

On célébrait chaque année à Hiérapolis ou Bambyce une grande fête que Lucien appelle Περσὰ ou Δαρδάς (De Dea Syr. 49). Cette fête, qui avait lieu à l'équinoxe de printemps, offrait la plus étroite analogie avec la cérémonie du bûcher d'Hercule Sandon (Dio Chrysost. Orat. XXIII, p. 408, ed. Mor.; voy. Otfr. Müller, Sandon und Sardanapal, dans le Rheinisches Museum für Philologie de 1829) et avec les dendrophories commémoratives de la mort d'Attys (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 93). On apportait de grands arbres entiers dans l'avant-cour du temple et on les brûlait avec des animaux vivants et de riches offrandes. On ne peut pas douter du caractère funèbre d'une semblable cérémonie, et comme nous savons positivement que הדד était le grand dieu d'Hiérapolis, l'époux de עתרעתה (Macrob. Saturn. I, 23; S. Melit. ap. Spicil. Solesm. t. II, p. XLIV; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 322 et 325), je crois qu'elle est la même que « le Deuil de הדד-רמון » (Zach. XII, 10), que nous avons vu plus haut remplacer les Adonidies dans la région araméenne de Damas et d'Émèse. Si l'on avait raconté du dieu d'Hiérapolis une légende semblable à celle d'Adonis, Lucien, suivant toute apparence, aurait eu soin de la recueillir. Son silence me paraît donc prouver que la mort périodique du Hadad de Bambyce avait le même caractère que celle de l'Hercule de Tarse et ne donnait pas lieu d'avantage à un récit mythologique. En Phénicie, j'ai essayé de montrer plus haut qu'il était représenté comme la victime de son père אל et que son nom de הדד était entendu comme synonyme de la qualification de אדון appliquée à Adonis.

En tous cas הדד, s'il est un des dieux qui meurent et ressuscitent se présente parmi ces personnages avec le même caractère que le אל de Diban, comme le dieu suprême, le maître de l'univers et des immortels. Sanchoniathon (p. 34, ed. Orelli) l'appelle Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν. Macrobe (Saturn. I, 23) dit, en parlant de son culte chez les Syriens : Hunc ergo ut potentissimum adorant deum : sed subjungunt eidem deam nomine Adargatin ; omnemque potestatem cunctarum rerum his duobus adtribuunt. Aussi est-il, lui-aussi, représenté comme אל, barbu, dans l'âge de la pleine virilité, en roi coiffé d'une couronne de rayons, conformément à la description de Macrobe (I, 23) avec seulement une différence dans la direction des rayons, sur le beau cylindre araméen du Musée Britannique portant le nom de l'eunuque אכדבן בר גברך, qui

l'inscription לחדד הקרב זי, « celui qui adore Hadad » (A. Levy, Phoenizische Studien, fasc. II, p. 32; De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, pl. VI, n° 24).

Atys, qui n'est que la forme phrygienne d'Adonis et correspond exactement au dieu syro-phénicien jusque dans les détails de la conception et de la légende, est aussi quelquefois envisagé comme le premier-né des dieux, comme le principe primordial et le père universel « des Phrygiens, dit l'auteur des Philosophoumena (V, 8; « p. 111, ed. Miller, appellent ce même personnage Papas, parce qu'il a terminé toutes choses, « lesquelles étaient dans un mouvement désordonné et confus avant son apparition. » Diodore (III, 57) parle aussi d'Atys Papas. Arrien (Bithyn. ap. Eustath. ad Homer. Iliad. E, p. 505) dit que Papas était le Zeus des Bithyniens, et Hérodote (IV, 59; cf. Origen. Adv. Cels. V, p. 262, ed. Spencer) donne Παπαῖος comme le nom du dieu suprême chez les Scythes ariens des bords du Pont-Euxin. « Ce nom signifiait « père, nourricier » (Pollux, Onomast. III, 7; Suid. v° Παπᾶς). « Attis-Papas s'offre donc à nous, conclut M. Maury (Rev. archéol. t. VIII, p. 644), comme le père des êtres, le créateur ou l'ordonnateur de ce monde. La création de la matière brute, de la terre personnifiée par Rhéa ou Cybèle, ne lui appartenait pas : voilà pourquoi ce dieu est représenté comme l'amant, non le père de la déesse de Dindymos et de Bérécynte. Celle-ci a, au contraire, une sorte de supériorité sur lui, sans doute parce que l'existence de la nature organisée était subordonnée à celle de la nature brute, inorganique, qui a été le point de départ de la création. »

A cet Atys-Papas ou démiurge me paraît correspondre l'Adonis Pygmæon dont on nous parle (Hesych. v° Πυγμαίων) et qui n'est peut-être pas différent de l'Adonis-Priape (Mythogr. Vatic. II, 38). C'est en effet une notion qui joue un grand rôle dans une partie des religions antiques que celle qui représente le démiurge sous les traits d'un pygmée, d'un nain contrefait (Ch. Lenormant, Quæstio cur Plato Aristophanem in convivium induxerit, Paris, 1838), tel que le Ptah Patèque (Herodot. III, 37) de l'Égypte (Champollion, Panthéon égyptien, pl. VIII). Mais la question de l'Adonis Pygmæon, de ses représentations sur les monuments de l'art phénicien, de ses rapports avec Ptah Patèque et le dieu égyptien Bès, est trop considérable et réclame trop de développements pour pouvoir être développée ici. Je me vois obligé de la renvoyer à une prochaine lettre, où j'aurai de l'étudier d'une manière complète.

Bornons-nous à remarquer que cette donnée du démiurge pygmée

recèle une identification de ce démiurge avec l'univers qu'il organise. La chose est positive dans la religion égyptienne. Ce dieu représenté comme un nain difforme, aux jambes torses, au ventre gonflé, est un dieu embryon. « Ptah, dit M. Mariette (Notice des monuments du Musée de Boulaq, 2e édition, p. 116) est le créateur des astres. Par lui a été déposé dans le sein de la matière, inerte jusqu'alors, le germe qui l'oblige à se renouveler sans cesse. Quand Ptah revêt la forme embryonnaire, son rôle est devenu passif. Cause et effet tout à la fois, il est le rudiment du monde visible comme il en est l'auteur. La force créatrice a été tirée de son propre sein, où elle reposait à l'état de germe latent. » C'est à ce titre et sous ce point de vue qu'on peut admettre le rapprochement proposé par M. Maury (Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 100) entre l'Atys Papas ou « père » de la Phrygie et le dieu Babios de Damas, qui était également un dieu enfant (Damasc. ap. Phot. Biblioth. cod. 242, p. 341, ed. Bekker).

Atys ou Adonis, comme démiurge et comme régulateur des mouvements célestes, peut ainsi arriver à s'identifier au dieu Κόσμος. Les peuples de l'Orient ont souvent comparé le soleil à un pasteur qui garde les troupeaux célestes, c'est-à-dire les constellations et les nuages (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 92); aussi Atys est-il appelé ποιμὴν ἀστρῶν ἀέρων (Origen. seu Hippolyt. Philosophumena V, 9, p. 119, ed. Miller), ἀπόκοσμος (Ibid. V, 8, p. 114, ed. Miller), βωκόλος (Theocrit. Idyll. XX, v. 40; cf. Tertullian. Adv. nat. I, p. 48, ed. Rigalt.), et Adonis est quelquefois aussi donné comme un berger (Virgil. Eclog. X, v. 18). Mais les Phrygiens eux-mêmes interprétaient le titre d'ἀπόκοσμος par ἐκ τοῦ πάντων (Philosophumena V, 8, p. 114, ed. Miller), étymologie allusive et peu philologique, qui est aussi celle que Platon donne pour le nom d'Ἀπόλλων (Cratyl. p. 49, ed. Bekker). Le dieu qui guide les révolutions célestes devient le dieu qui lui-même prend part à ces révolutions, qui les opère en lui-même et sur lui-même. Et ceci nous ramène à l'identification du dieu cosmique et du dieu solaire, à יהוה remplaçant Adonis dans le culte local de Sidon, ainsi qu'à l'Adonis de la Mecque antéislamique, qui est اساف ou يغوث, le fils du dieu Κόσμος et Χαός Hobal.

La légende des deux pierres sacrées des collines de Çafa et de Marwah, que nous venons d'étudier avec bien des développements et des digressions, jusqu'à

courir le risque de faire perdre au lecteur le fil de nos raisonnements et de paraître nous-même oublier l'objet principal de nos recherches, le culte antéislamique de la Mecque, pour l'examen des différentes formes du culte d'Adonis — la légende des deux pierres sacrées اساف et نايلة ne correspond qu'à une partie du mythe syro-phénicien auquel nous l'avons comparée, d'accord avec M. Krehl. Nous y avons retrouvé sous des traits fort peu méconnaissables la mort ou la disparition d'Adonis, la portion de la légende et de ses fêtes qu'on appelait ἀφανισμός. Mais il nous a été impossible d'y apercevoir aucune trace de la seconde moitié de la fable et des fêtes, de ce que dans les cérémonies de Byblos on appelait εὕρεσις, de ce qui, en Phrygie, dans les rites en l'honneur d'Attys, était le réveil, ἀνεύρεσις, par opposition à l'assoupissement, τὸ εὑρεθέν (Plutarch. De Is. et Osir. 69), c'est à dire de la résurrection du jeune dieu solaire après son trépas prématuré et de la réunion à son amante divine. Faut-il croire que l'histoire de l'Adonis arabe de la Mecque restait ainsi incomplète, sans cette résurrection qui est indispensable à la signification du mythe? Je ne le pense pas, et il me semble retrouver la portion de la fable qu'il nous reste à chercher dans les traditions relatives à un des lieux les plus saints du voisinage de la Mecque.

Ce n'est pas à vous, Cher Monsieur, qu'il est besoin de rappeler que l'acte principal et culminant du pèlerinage musulman, celui dont l'accomplissement entraîne la qualité de hadji, n'est pas tant la visite à la Kâabah que celle au mont Arafah et l'assistance aux cérémonies religieuses qui s'y célèbrent le troisième jour de la fête, c'est à dire le 9 du mois de dhou-l-hidjah (Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 394 de la traduction française; Burton, Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 239; Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Mekka, p. 337). Si cet usage a été conservé par Mahomet, qui dans son dernier pèlerinage donna l'exemple du sermon qui se prêche en ce jour du haut de l'Arafah et auquel tout pèlerin est tenu d'assister sous peine de perdre le mérite de son voyage sacré, on sait de la manière la plus positive que la visite au mont Arafah était une partie essentielle du hadj depuis la fondation, bien avant l'islamisme, et que l'importance qu'on y attache est un legs des temps du paganisme.

Le mont Arafah était donc pour les anciens Arabes une de ces montagnes sacrées, qui ont une place importante dans les religions syro-

phéniciennes (Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 667-671), où, comme le dit très bien M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104), « le culte de la pierre, et de la pierre conique, se relie à celui de la montagne isolée, du lieu haut considéré d'abord comme le séjour de la divinité, puis comme identique à la divinité elle-même. Tels étaient en Palestine, en Phénicie et en Syrie : le Casius (Sanchoniath. p. 16, ed. Orelli; Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 668 et suiv.; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104); le Liban (Sanchoniath. p. 16; Etymol. Magn. v° Λίβανος); l'Anti-Liban (Sanchoniath. p. 16); le Hermon (Euseb. Onomast. s. v.; S. Hilar. Comment. in Psalm. 133; Lib. Henoch. VII), à qui son caractère divin valait le nom de בעל-חרמון (Jud. III, 3; I Chron. V, 23); le Thabor (Sanchoniath. p. 16; voy. Ewald, Abhandlung über die phoenikischen Ansichten von der Weltschoepfung, p. 43; Bunsen, Aegyptens Stelle, t. V, p. 287 et suiv.; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 262)[1]; le Carmel (Tacit. Histor. II, 78; Sueton. Vespasian. 5; Iamblich. Vit. Pythagor. 3; voy. Movers, Die Phoenizier t. I, p. 670); le biblique פנואל ou פניאל dans la Pérée (Genes. XXXII, 32; Jud. VIII, 8) et son homonyme le Ὄρος προέχωσαν de la côte de Phénicie (Strab. XVI, p. 754). Elagabale, le dieu d'Émèse, adoré sous la forme d'une pierre conique, était aussi, d'après son nom même de אלה גבל, un dieu-montagne (Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 669 et suiv.; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104 et suiv.). Les Sarrazins du VI^e^ siècle de notre ère rendaient encore un culte au mont Horeb (Antonin. Mart. Itin. 38), auquel les Hébreux de l'époque des rois attribuaient un caractère sacré (I Reg. XIX, 8) et dans lequel ils voyaient un des trônes de Jéhovah sur la terre. Enfin le dieu arabe et nabatéen ذوالشرى ou דושרא s'identifiait lui-même avec le mont شرا d'où il tirait son nom et devenait ainsi un dieu-montagne (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 120 et suiv.); d'où Étienne de Byzance appelle le mont شرا Δουσαρή, ὄρος τῆς καὶ πορφυρῆ ὑψηλοτάτη Ἀραβίας. En général il est à remarquer que les montagnes sacrées et divinisées étaient des pics isolés dont la forme rappelait plus ou moins exactement la forme symbolique du cône, la plus habituelle et en même temps la plus auguste parmi celles que pouvaient revêtir les pierres où la divinité était censée

---

(1) C'est d'après le Thabor que les navigateurs phéniciens avaient donné le nom d'Atabyrion ou Tabyrion au plus haut sommet de l'île de Rhodes, sur lequel on adorait un Ζεὺς Ἀταβύριος (Athen. XII, 27).

résider. Et si l'on se reporte aux croquis du mont Arafah donnés dans l'Atlas des voyages d'Ali-Bey et dans le troisième volume du pélerinage du capitaine Burton, on y verra qu'il rentre dans ce type plus particulièrement sacré dans les idées des religions syrophéniciennes.

Les docteurs musulmans affirment unanimement que le mont Arafah doit son caractère exceptionnel de sainteté au souvenir de la première rencontre d'Adam et d'Eve, chassés du paradis (Burton, Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 259 et suiv.; Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Mekka, p. 338). Nos premiers parents, dit-on, furent après leur faute transportés sur la terre loin l'un de l'autre, Adam à Ceylan et Eve à Djeddah. Après 120 ans de séparation (remarquez ce nombre calendaire : 12 × 10) et après s'être longtemps cherchés, ils se retrouvèrent enfin pour demeurer réunis sur la Montagne de la miséricorde, qui reçut de là son nom de « Montagne de la reconnaissance, » عرفة, du verbe عرف, « reconnaître, » et aussi « se réunir. » Il est évident qu'ici encore nous avons une antique légende mythologique revêtue d'un déguisement de noms bibliques, qu'il n'est pas trop hardi de chercher à pénétrer.

On sait que les Arabes croient posséder à Djeddah le tombeau d'Eve et l'entourent d'une vénération superstitieuse. Le seul voyageur européen qui ait pu jusqu'à présent le visiter est le capitaine Burton. La description qu'il en donne est de la plus grande importance (Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 387), et je crois devoir la reproduire textuellement : « The mother is supposed to lie, like a muslimah, fronting the Kaabah, with her feet northwards, her head southwards, and her right cheek propped by her right hand. Whitewashed, and conspicuous to the voyager and traveller from afar, is a diminutive dome with an opening to the west; it is furnished as such places usually are in El-Hejaz. Under it and in the centre is a square stone, planted upright and fancifully carved to represent the omphalic region of the human frame. This, as well as the dome, is called El Surrah, or the navel. The cicerone directed me to kiss this manner of hieroglyph. »

L'intelligent voyageur anglais ajoute un peu plus loin : « The idol of Jeddah, in the days of Arab litholatry, was called Sakhrah Tawilah, the long Stone. May not this tomb of Eve be the most remised revival of the old

idolatry ?" Il n'y a pas moyen de douter en effet que la pierre donnée aujourd'hui comme se dressant sur le tombeau d'Ève ne soit une de ces antiques pierres dressées de forme parallélogrammatique (أنصاب) qui constituaient les simulacres divins les plus répandus chez les Arabes et dont j'ai parlé au commencement de la présente lettre. La tradition qui lui donne un rôle analogue à celui de l'omphalos de Delphes est certainement antique et d'origine payenne. Pour qu'on en ait fait sous l'empire des idées musulmanes la tombe et l'image d'Ève, il faut que cette pierre ait primitivement symbolisé une divinité féminine, et c'est suivant toutes les vraisemblances à cette notion du principe femelle que se rapportait la cavité symbolique sculptée à la surface du bloc, cavité que les pélerins musulmans baisent encore aujourd'hui dévotement comme ceux des âges payens. On peut en effet se demander si dans la pensée des premiers dédicateurs de la pierre de Djeddah c'était réellement un nombril, comme on l'interprète aujourd'hui, et si ce n'était pas une image plus expressive et plus brutale de la génération féminine, analogue aux empreintes de la pierre sacrée d'Emèse (Herodian. V, 3; voy. Ch. Lenormant, Rev. numismat. 1843, p. 273 et suiv.) et de la pierre phrygienne de la Mère des Dieux (Plutarch. De fluvium. p. 756, ed. Reiske; Falconnet, Mém. de l'Acad. des Inscr. t. XXIII, p. 213 et suiv.). Ce qui est certain, c'est que les historiens arabes signalent sur le rivage de Djeddah une fameuse pierre sacrée, identique à la صخرة طويلة (Yâqût, dans Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 12), qu'adoraient spécialement les Benou-Malakân de la race de Kinânah. La divinité qu'elle figurait portait le nom de سعد, « Bonne Fortune » (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 101; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 498), qui peut s'appliquer également aux divinités des planètes Jupiter et Vénus (voy. plus haut, p. 162). Mais comme je ne crois pas possible de douter que la pierre actuelle du tombeau d'Ève à Djeddah ne soit l'antique pierre sacrée de سعد, il me semble évident, contrairement à l'opinion de M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 11 et suiv.), que sous ce dernier nom les Benou-Malakân adoraient la planète Vénus à la fois comme déesse du bon heur et du principe féminin de la génération universelle.

Voici donc une exemple positif où la grande déesse de l'Arabie payenne, en même temps planétaire et génératrice, a été identifiée à Ève dans la transformation des anciens cultes en souvenirs bibliques qui s'est opérée sous l'action

de l'islamisme. Il a dû en être de même au mont Arafah. Et en effet, du moment qu'on substituait Ève à une vieille divinité payenne, l'antique mère du genre humain devait prendre la place de la grande mère universelle, en conservant une partie de ses attributs caractéristiques. La substitution a pu même se faire d'autant plus naturellement que, comme nous l'avons vu plus haut (p. 172), le nom d'Ève, חוה, n'était pas inconnu aux religions syro-phéniciennes, où il s'employait quelquefois comme le nom d'une personnification mythique, prototype hypercosmique de la femme comme אדם קדמון, dont elle était la compagne (Sanchoniath. p. 14, ed. Orelli), était le type primordial de l'homme, envisagé à la fois comme un macrocosme et une sorte de logos.

Quant à Adam, il faut se souvenir des vers de l'hymne qui se chantait au second siècle de notre ère dans les mystères de Phrygie :

Ἄλλη, ἣν καλοῦσι μὲν Ἀββύριοι
Τριπόλιγγον Ἄδωνιν,
Ὄφιον δ' Αἴγυπτος ἐπουράνιον
Μύργας κέρας, Ἕλληνες δ' Ὀφιάν,
Σαμόθρηκες Ἀδὰμ εὐβάσμιον

(Origen. seu Hippolyt. Philosophumen. V, 9; p. 118, ed. Miller). Ἀδὰμ est ici une forme apocopée pour Ἀδάμπασος, surnom du principal des Cabires de Samothrace. Mais ce n'est pas sans intention que cette forme a été adoptée dans l'hymne, car il résulte du témoignage précis de l'auteur des Philosophumena (V, 7 et 9; p. 98 et 118, ed. Miller) que dans le syncrétisme des mystères phrygiens au commencement de l'ère chrétienne et dans les doctrines des plus anciennes sectes gnostiques on avait établi une identification entre Atys et Adonis, d'une part, et d'autre part l'Ἀδάμπασος de Samothrace, transformé en Ἀδὰμ ou Ἀδάμας, ainsi que le אדם קדמון de la Kabbale et même l'Adam biblique (voy. Maury, Revue archéologique, t. VIII, p. 236-244).

Ce sont là des faits importants et positifs qui viennent confirmer les indices intrinsèques que la légende musulmane de la réunion d'Adam et d'Ève après leur longue séparation sur le mont Arafah présente en elle-même de la nature primitive. Nous sommes autorisés par là à regarder cette légende comme une transformation de la fable de la réunion d'Adonis ressuscité à son

épouse divine, fable déguisée sous un voile tout à fait transparent. Ainsi, après avoir trouvé à la Mecque même, dans la tradition des collines de Ṣafa et de Marwah, le premier acte du mythe d'Adonis, la mort du jeune dieu, nous en reconnaissons dans les traditions du mont Arafah le second acte, la résurrection.

Et ceci nous permet, je crois, non pas d'expliquer toutes les cérémonies, conservées traditionnellement malgré le changement de religion, qui composent encore aujourd'hui les rites du hadj. Je l'ai déjà dit plus haut, je n'aurai pas tous ce rapport la même hardiesse que M. Dozy. Il est une partie de ces cérémonies, comme les lithobolies de la vallée de Minâ, dont le lien avec le but principal de la fête demeure tout à fait obscur. Il en est d'autres, comme la station à Mouzdélifah le quatrième jour du hadj, dont l'intention originaire échappe complètement, faute de traditions comme celle du mont Arafah, qui nous explique pourquoi la plaine de Mouzdélifah est un lieu sacré. Mais l'étude que nous avons faite des légendes de Ṣafa et de Marwah comme de l'Arafah, et les conclusions auxquelles elle nous a conduits, m'autorisent et m'engagent même à proposer au sujet de l'intention générale du hadj primitif des âges payens, de l'origine et du sens de cette fête, une conjecture que je crois pour le moins plausible et que je soumets à votre jugement, qui en pareille matière a tant d'autorité.

J'ai démontré plus haut, et d'après des preuves qui me paraissent rendre ce fait incontestable, que la divinité principale à laquelle était dédiée la Kâabah, la divinité représentée par la « pierre noire, » était une Vénus sidérale. La fête annuelle du pèlerinage de ce temple, devenue rapidement la grande fête religieuse nationale des Arabes du Hedjâz et même de tous les Arabes proprement dits, devait donc être en rapport avec la nature de la déesse qu'on y adorait. Et d'après les deux légendes connexes de Ṣâf et Nâïlah à la Mecque, suivie de la réunion d'Adam et d'Ève au mont Arafah, qui m'ont semblé être les deux parties d'un seul mythe originaire, le hadj de la Mecque avant l'établissement de l'islamisme et surtout à l'époque de la fondation me paraît avoir été les Adonidies des Arabes.

M. Dozy (Die Israëliten zu Mekka, p. 114) a très bien établi que la visite à la Kâabah, les sept tournées autour du sanctuaire et les courses entre les collines de Çafa et de Marwah, qui terminent aujourd'hui les cérémonies du hadj, les commençaient à l'origine et que le jour de l'Arafah ne venait qu'après. Ceci est capital pour notre manière de voir et détermine bien la signification de la cérémonie. Le pèlerin visitait d'abord le sanctuaire de la déesse et les deux collines auxquelles se rattachait le souvenir de la mort de son amant; il courait sept fois entre les deux pierres sacrées qui passaient pour le couple divin lui-même, métamorphosé par un pouvoir jaloux. C'était la fête de deuil, correspondant à ce qu'on appelait à Byblos aparcpòs (Lucian. De Dea Syr. 6) et en Phrygie salwasprós (Plutarch. De Is. et Osir. 69). Si l'on devait admettre l'opinion de M. Dozy (Die Israëliten zu Mekka, p. 110), qui conjecture ingénieusement que le nom donné à ce premier jour du hadj, يَوْمُ التَّرْوِيَة, lequel sous sa forme actuelle n'offre qu'un sens fort peu satisfaisant, est la corruption d'un nom primitivement analogue à l'hébreu תְּרוּעָה, "trompette," d'où le יוֹם תְּרוּעָה qui est une des fêtes de l'année juive (Levitic. XXIII, 24; Num. XXIX, 1-6); si l'on devait admettre définitivement cette opinion très séduisante, elle fournirait un nouvel argument en faveur de mon explication, car l'emploi des cors et des trompettes comme instruments de deuil dans les fêtes d'Attys (Ovid. Trist. I, 1, v. 39), ainsi que dans les processions de la Déesse de Syrie (Apul. Metam. VIII, p. 184) était tel qu'on avait donné au jour de la pompe funèbre du dieu phrygien le nom de tubilustrium (Plin. Hist. nat. XVI, 10, 15).

Mais je ne crois pas, avec le savant professeur de Leyde, qu'il faille considérer comme d'anciens cors sacrés dont on aurait oublié la destination première les deux grandes cornes de bélier suspendues d'abord à la porte de la Kâabah puis au mur intérieur, qui tombèrent de vétusté au temps de Ibn-Zobeïr (Azraqî, p. 104, 111 et 107; Kazwinî, t. I, p. 107). On disait que c'étaient les cornes du bélier qu'Abraham avait sacrifié à la place de son fils Ismaël. Il est vrai que les rabbins rapportent une tradition exactement pareille au sujet des cornes qui à Jérusalem servaient à appeler aux cérémonies du temple et figuraient principalement à la "Fête des trompettes" (Buxtorf, Lexic. talmudic. p. 2504). Cependant ce qui me paraît le plus frappant dans le récit relatif à ces cornes de bélier est qu'il vient

d'ajouter aux autres indications montrant que dès avant Mahomet on avait rattaché au culte de la Kâabah la tradition biblique du sacrifice d'Abraham, dont les musulmans continuent à placer le théâtre auprès de la Mecque (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 166). M. Muir (Life of Mahomet, t. I, p. CCXV — CCXVIII) et M. Sprenger (Das Leben und die Lehre des Mohammad, t. I, p. 13-92) ont établi que cette formation de la légende abrahamique de la Mecque eut lieu seulement dans le cours des derniers siècles qui précédèrent l'islamisme et sous l'influence des Juifs, toujours croissante en Arabie. C'est alors et par les Juifs que commença le travestissement biblique des anciens mythes payens de la Kâabah et du hadj, continué par l'école des hanyfes et complété par Mahomet dans des vues systématiques. La plus grande partie de ces anciens mythes, défigurés, fut englobée dans la légende abrahamique. Aussi est-il intéressant de voir que le sacrifice d'Abraham n'est pas seulement placé à la Mecque mais mis en rapport avec une partie des rites du hadj, dont il est donné comme le prototype et l'origine (voy. à ce sujet les précieux extraits d'un Manuel arabe du pèlerin que donne le capitaine Burton : Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 340 et suiv.). Nous avons vu plus haut, par un célèbre passage de Philon de Byblos, que dans le syncrétisme des premiers siècles de l'ère chrétienne les Phéniciens identifiaient le sacrifice d'Abraham à la mort du Monogenès (יחיד) divin Adonis, victime de son père אל. N'en fut-il pas de même à la Mecque ? La légende de Yâsif et Kaibak semble attribuer le sort funèbre des deux amants divins à la puissance jalouse d'une divinité résidant dans le temple. Dans ce mythe, que nous ne connaissons qu'imparfaitement et sous une forme altérée, qu'il nous faut donc restituer en grande partie en complétant les quelques débris que nous en ont conservé les écrivains musulmans par une comparaison avec les mythes analogues de la Syrie et de la Phénicie, Yâsif ou Kelbik, amant de la propre mère, n'aurait-il pas succombé sous la colère jalouse de Hobal, à la fois son père et son meurtrier ? Nous avons constaté plus haut avec certitude que le dieu Hobal avait été, dans la transformation biblique des légendes religieuses de la Mecque, confondu avec Abraham.

Quoiqu'il en soit, deux jours après cette première partie de la fête à laquelle j'attribue une signification originaire de deuil, le 9 du mois de Dhou-l-hidjah, les pèlerins la rendaient, comme ils le rendent encore aujourd'hui, au mont

Arafah, en commémoration de la réunion de la déesse à l'amant divin dont elle avait été séparée. C'était là proprement la fête joyeuse, qui répondait à l'ἐκφορὰ de Byblos (Lucian. De Dea Syr. 7), à l'ἀνέοδος de la Phrygie (Plutarch. De Is. et Osir. 69). C'était aussi la partie la plus importante du pèlerinage; il ne restait plus ensuite d'essentiel que le sacrifice du lendemain, après lequel encore aujourd'hui le hadj peut être considéré comme complet. Et les trois journées supplémentaires, remplies par des cérémonies de peu d'importance, semblent n'avoir été ajoutées que pour parfaire le nombre de sept jours, qui était la durée même des fêtes d'Adonis (Ammian. Marcell. XIX, 1), celle de la navigation de la tête du dieu d'Egypte à Byblos (Lucian. De Dea Syr. 7) et celle de l'intervalle dans lequel se développait la rapide végétation des jardins d'Adonis (voy. Guigniaut, Religions de l'antiquité, t. II, 3e part. p. 925), nombre dont l'intention symbolique n'est pas douteuse.

Burckhardt (Voyages en Arabie, t. I, p. 393 de la traduction française) signale encore, dans le pèlerinage tel qu'il se pratique maintenant, le contraste entre la joie désordonnée et bruyante des dernières journées et l'air triste que chacun a dans le commencement, en allant au mont Arafah.

Mais ici une objection d'une certaine gravité peut être opposée au rapprochement que j'essaie d'établir entre les fêtes du hadj de la Mecque et les Adonidies syro-phéniciennes. Il résulte des belles recherches de M. Sprenger sur le calendrier des Arabes avant Mahomet (Ueber den Kalender der Arabes vor Mohammed, dans le t. XIII de la Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.), confirmées par M. Dozy (Die Israëliten zu Mekka, p. 126), que le septième mois de l'année antique, dans lequel avait lieu le pèlerinage, était le mois qui commençait vers l'équinoxe de printemps et répondait au nisan des Hébreux, des Assyriens et des Araméens, d'où l'assimilation que M. Dozy (Die Israëliten zu Mekka, p. 127-132) a prétendu faire entre le hadj arabe et la Pâque des Israélites. Au contraire, les fêtes d'Adonis avaient lieu généralement au solstice d'été, en Syrie et en Phénicie (S. Hieronym. Ad Ezechiel. VIII, dans les Opp. omn. t. III, p. 750; cf. t. IV, part. 2, p. 564; Moïse Maïmonide, Moré nébouschim, III, 30; voy. Deyling, De festo super Thammuz, dans les Observat. sacr. t. III, p. 533) comme en Grèce après qu'elles y eurent été importées (Thucyd. VI, 30; Plutarch. Alcibiad. 18, Nic. 13; voy. Engel,

Kypros, t. II, p. 562 et suiv.; R. Rochette, Revue archéologique, t. VIII, p. 120 et suiv.). Une telle différence d'époque, si la date des Adonidies était absolue et constante, ne permettrait pas d'assimiler les deux fêtes.

Mais il faut remarquer d'abord que les fêtes de la mort et de la résurrection d'Atys, qui offrent une si étroite analogie avec celles de la mort et de la résurrection d'Adonis, avaient lieu au même moment du début du printemps que le pèlerinage antéislamique de la Mecque (Ovid. Metam. X, v. 104 et 155; Auct. II, v. 620; Macrob. Saturn. I, 21; Lactant. I, 17; S. Augustin. De civit. Dei, VII, 25; Suid. v° Ἄττις). C'est aussi à l'équinoxe vernal qu'on célébrait à Hiérapolis ou Bambyce la cérémonie de la pyre (Lucian. De Dea Syr. 49), dont je montrais un peu plus haut le rapport avec le deuil d'Adonis ou de Hadad-Rimmon, son remplaçant à Damas.

D'ailleurs les Adonidies elles-mêmes ne se célébraient pas partout à la même époque. Dans quelques localités la fête, de solsticiale, devenait équinoxiale. Ammien Marcellin (XXII, 2; voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 206) nous apprend qu'à Antioche elle avait lieu au renouvellement de l'année syro-macédonienne, c'est-à-dire à l'équinoxe d'automne. Ainsi que l'a remarqué M. Hitzig, les lamentations de Thammouz dans le temple de Jérusalem, que décrit Ezéchiel (VIII, 14), paraissent avoir eu lieu à la même époque; car le prophète dit positivement (VIII, 1) avoir eu dans le 6e mois de l'année la vision qui le fit assister aux abominations payennes qui se célébraient à ce moment même dans le temple de Jéhovah; et à la manière dont on comptait habituellement l'année à l'époque où il écrivait, aussi bien sur les bords de l'Euphrate qu'en Palestine, le 6e mois était éloul, août-septembre. Or, à Séleucie de Syrie le mois correspondant à éloul s'appelait Ἀδωναῖος (Ideler, Handb. der Chronol. t. I, p. 427 et 434), preuve irréfragable que cette belle y plaçait les fêtes d'Adonis. Cependant St Jérôme, en commentant le VIIIe chapitre d'Ezéchiel (Opp. omn. t. III, p. 699), incline à croire que le prophète y suit le système de l'année commençant à l'équinoxe d'automne, le système qui resta celui de l'année syro-macédonienne. Le 6e mois est donc pour lui adar, février-mars, et s'il est porté à y fixer le moment de la vision d'Ezéchiel sur les femmes pleurant Thammouz, c'est bien évidemment qu'en quelques endroits il avait eu l'occasion de voir ces fêtes coïncider avec la fin de

l'hiver et le commencement du printemps, comme celles d'Atys et comme aussi le pélerinage primitif de la Mecque. Et en effet Théocrite (Idyll. XV, v. 103) semble mettre au printemps les réjouissances de la résurrection d'Adonis (voy. Creuzer, dans le t. II, 2e part. p. 935 de la traduction Guigniaut).

Dans les formes les plus antiques du mythe d'Adonis, si l'idée du dieu jeune et lumineux qui meurt pour ressusciter ensuite y reste toujours essentielle et invariable, il faut, comme Movers l'a fait le premier, distinguer deux systèmes sur les causes de la mort du dieu et sur la saison de l'année à laquelle elle se rapporte.

Le premier système est celui sur lequel étaient exclusivement fondées les fêtes de Byblos et d'Aphaca. La mort d'Adonis a lieu au solstice d'été. C'est dans cette forme du mythe qu'intervient constamment, avec une intention symbolique dont nous nous sommes occupé plus haut, le sanglier ou le lion, le monstre redoutable suscité par un pouvoir jaloux que le dieu chasseur combat et sous les coups duquel il succombe. Le jeune soleil de printemps, producteur de la végétation avec le développement de laquelle s'identifie la propre croissance, est tué par un dieu de même nature que lui, mais plus viril, terrible et destructeur, qui dans certaines variantes du mythe et dans la conception fondamentale est présenté comme son père, par le soleil brûlant de l'été, dieu du feu dévorant, dont les ardeurs insupportables détruisent et flétrissent tout dans la nature; mais il ressuscite bientôt après, quand ces ardeurs s'affaiblissent, quand la saison tend à devenir tempérée, quand va arriver l'automne, amenant la maturité des fruits et une véritable renaissance de la végétation sous le climat de la Syrie.

Dans le second système le mythe n'est plus solsticial mais équinoxial. La mort du dieu n'est plus le résultat des grandes chaleurs de l'été; comme dans le mythe d'Atys (dont la comparaison devait faire supposer que ce système, le plus simple de conception, a été le premier inventé), elle coïncidait avec l'affaiblissement de la puissance et de l'action du soleil pendant l'hiver (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 230 et suiv.), avec la saison où le grain, caché dans la terre, semble mort et se décompose avant de donner naissance à une nouvelle végétation. En ce cas elle est presque toujours exprimée mythiquement par la dispute d'Aphrodite et de Perséphone pour la possession d'Adonis et par l'arrêt divin qui

condamne le jeune dieu à passer un certain temps loin de la déesse céleste, auprès de la déesse infernale ; Macrobe (Saturn. I, 21) est seul à rapporter à cette conception le trépas sous la dent du sanglier. Dans le système dont je parle, l'année est divisée en deux saisons seulement, chacune de six mois. Adonis reste avec Aphrodite, avec son amante céleste, de l'équinoxe de printemps à l'équinoxe d'automne, après quoi il descend les six autres mois dans le sombre royaume de Perséphoné, son épouse souterraine (Macrob. Saturn. I, 21 ; S. Cyrill. Alex. In Esai. II, 3, t. II, p. 275, ed. Auberti ; Schol. ad Theocrit. Idyll. XV, v. 103 ; Cornut. De nat. deor. 28 ; voy. Creuzer, t. II, 1ère part. p. 80 de la traduction Guigniaut). En même temps, dans ce système le mythe a une physionomie tout spécialement calendaire. Les deux époques climatériques qui déterminent le changement de la condition d'Adonis sont en effet celles où se place le renouvellement de l'année dans les deux systèmes sur la manière de compter son point de départ entre lesquels se partageaient les usages des peuples sémitiques (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 239 et suiv.). Adonis, ramené des enfers au douzième mois (Theocrit. Idyll. XV, v. 103), est ainsi un dieu qui meurt avec l'ancienne et ressuscite avec la nouvelle année. Aussi sa fête, commençant par la tristesse et finissant par la joie, se plaça-t-elle, chez les peuples qui ont suivi cette manière de voir, soit à l'un soit à l'autre équinoxe, suivant que l'on fait commencer l'année au printemps ou à l'automne.

A Antioche, où l'on employait l'année syro-macédonienne commençant avec tischri, c'est au commencement de ce mois qu'avaient lieu les Adonidies. J'ai montré ailleurs (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 239) que ce comput du commencement de l'année était celui du plus ancien calendrier babylonien ; je crois aussi que l'on devra établir par les doubles dates du règne de Sarru-kinu en Assyrie et à Babylone que dans cette dernière cité l'année resta toujours commençant à l'équinoxe d'automne, tandis qu'en Assyrie dans l'usage civil elle partait de l'équinoxe de printemps. Il est donc intéressant de voir que dans la nomenclature qui de Babylone s'est étendue à tous les peuples sémitiques le mois qui termine l'année d'après ce système porte une appellation qui se rapporte à l'idée du dieu solaire vieilli et affaibli avant son renouvellement. En effet le nom de mois qui est en hébreu אֱלוּל et en assyrien abûlu

est certainement un nom de dieu, comme celui du mois de 𐤀𐤃𐤍𐤉𐤐. Nous en avons la preuve par un contrat babylonien à inscription araméenne qu'a publié sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, new ser. t. I, pl. I, n° 2); du nom d'un des personnages qui y figurent il reste dans la partie araméenne 𐤀𐤋𐤋𐤀 et dans le texte cunéiforme les deux derniers caractères seulement ..... 𒀀𒀀𒅆 ..... azzi; en combinant ces débris les uns avec les autres on obtient avec certitude un nom qui était dans la inscription araméenne 𐤀𐤋𐤋𐤀, orthographe défective, comme celle de toutes les transcriptions du même genre, pour 𐤀𐤋𐤋𐤀𐤋𐤀, c'est à dire un nom propre viril où 𐤀𐤋𐤀 entre en composition comme nom divin. Dès lors il est bien difficile de ne pas comparer, comme l'a fait le savant général anglais (Journal of the Royal Asiatic Society, new ser. t. I, 1ère part. p. 204 et suiv.), 𐤀𐤋𐤋𐤀 pris à titre de nom divin avec la qualification empruntée à la langue assyrienne, abâla, alallu, « l'antique, l'ancien, le vieux, » que nous avons vue plus haut (p. 172 et 177) donnée à plusieurs dieux sur les monuments de la religion chaldéo-assyrienne.

Mais ce n'est certainement pas à cette époque de l'année que s'applique l'indication du douzième mois, μηνὶ δωδεκάτῳ, chez Théocrite. Ainsi que le dit Creuzer (t. II, 3e part. p. 937 de la traduction Guigniaut), « le poète alexandrin avait en vue le retour d'Adonis aux premiers jours du printemps; ce qui nous rappelle l'Heure du printemps tenant une couronne de fleurs à côté de Proserpine revenue à la lumière, sur le vase Boniatowski (Millin, Vases peints, t. II, pl. XXXI; Visconti, Opere varie, t. II, pl. I; voy. la p. 10; Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. III, pl. LXIII). C'est pour la même raison qu'on donnait à l'alcyon celle épithète d'Ἀδωνίς (Hesych. et Etymol. Magn. h. v.; voy. Jacobs, Griech. Blumenlese, t. XII, p. 248). Le retour de cet oiseau avait lieu, en Grèce comme chez nous, au printemps; ce que rend sensible aux regards une peinture de vase de Vulci, où l'alcyon, apparaissant au-dessus de la scène, fournit l'occasion naturelle d'un dialogue pour saluer cette saison » (Mon. inéd. de l'Inst. Arch. t. II, pl. XXIV; Panofka, Griechinnen und Griechen nach Antiken, pl. II, n° 14; voy. Panofka, Ann. de l'Inst. Arch. t. VII, p. 238 et suiv.; De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, p. 228; Mém. de l'Inst. Arch. t. II, p. 121).

Des deux systèmes que je viens de rappeler le dernier ensuite

combinés dans certains lieux, comme dans le culte de l'île de Cypre, et ont donné naissance à la forme la plus complète et la plus développée du mythe d'Adonis, à celle que raconte tout au long Apollodore (III, 14, 1-4) d'après Panyasis, et où la dispute d'Aphrodite et de Perséphoné et la mort du dieu causée par le sanglier sont deux événements distincts et successifs, se rapportant à deux phases des saisons de l'année. La vie d'Adonis est alors divisée en trois parties, d'après une division de l'année en trois saisons, qui existait chez les Phéniciens comme chez les premiers Grecs : l'hiver, durant lequel Adonis, c'est à dire le soleil, habite sous terre, car il nous est invisible la plus grande partie du jour ; le printemps, où son action fait germer et pousser les plantes, circonstance représentée par l'union d'Adonis avec Astarté, la déesse de la production ; enfin l'été, saison pendant laquelle rien ne vient tempérer les ardeurs solaires (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 196). C'est à cette triple division de l'existence du dieu que font allusion les épithètes de Ἐπιτυμβίδιος (Origen. seu Hippolyt. Philosophumen. V, 9 ; p. 118, ed. Miller) et Ἐπιχθόνιος (Theocrit. Idyll. XV, v. 103), car elle était quelquefois symbolisée par la triple passion d'Aphrodite, de Perséphoné et du dieu solaire viril, qui se disputaient Adonis (voy. De Witte, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 534).

Dans cette forme la plus complète du mythe d'Adonis, le dieu naît à l'équinoxe d'automne, à l'époque qui pour la majorité des peuples syro-phéniciens était celle du renouvellement de l'année (S. Hieronym. In Ezechiel. VIII, 1 ; Opp. omn. t. III, p. 699), au moment où la tradition religieuse de Babylone plaçait la création du monde (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 239), c'est à dire la manifestation du Moroujerès primordial avec lequel il s'identifie. Aussi dans la saison d'automne est-il, suivant les termes mêmes de l'oracle de Claros (Ap. Macrob. Saturn. I, 18), « le tendre Iao, »

..... μελοτρόφου δ' ἄβρὸν Ἴαῶ,

c'est à dire יהוה, le dieu enfant porté sur la fleur du lotus (voy. plus haut, p. 192 et suiv.). C'est pour cela qu'à Paphos on donnait au mois qui se terminait à l'équinoxe d'automne, à la naissance du dieu, le nom d'Ἄϊος (Engel, Kypros, t. II, p. 562), c'est à dire de mois consacré spécialement à Adonis-Aïa, à l'Adonis enfant, tandis que le mois suivant, premier de l'année cypriote, était appelé Ἀφροδίσιος et consacré à la glorification de la mère Aphrodite-Astarté, la déesse spéciale et protectrice

de la contrée (1).

Presque aussitôt né, Adonis, comme dans le récit d'Apollodore, est caché par Aphrodite elle-même et confié à Perséphoné, au moment où le laboureur dépose dans la terre la semence qui doit y germer et dont le dieu est un emblème (Schol. ad Theocrit. Idyll. III, 48. Cornut. De nat. deor. 28). Mais la déesse chthonienne se montre une dépositaire infidèle de la cassette où la déesse céleste a caché l'enfant divin. Éprise à son tour de la beauté d'Adonis, elle veut le garder à toujours auprès d'elle dans la demeure infernale; il faut l'intervention du maître des dieux et de l'univers, imploré par Aphrodite, pour que Perséphoné consente à se dessaisir d'Adonis, et les arrêts du destin prononcent que le jeune dieu doit chaque printemps être rendu à l'amour de l'Aphrodite céleste, à la fois sa mère et son épouse, sauf à revenir à la fin de l'automne auprès de la déesse souterraine et à lui donner le tiers de son existence. C'est qu'en effet pendant l'hiver le soleil semble tombé en la possession d'un pouvoir qui réside sous la terre, qu'il est sans force et presque comme mort, et qu'en même temps le grain confié à la terre semble y dormir pendant plusieurs mois avant de pouvoir une verdure nouvelle, tandis que l'opère dans le sol le travail mystérieux qui fera sortir de la décomposition une vie rajeunie et comme ressuscitée. Ce séjour souterrain d'Adonis pendant une partie de l'année se confond aussi avec les mois que dans la légende poétique il a passés enfermé dans l'écorce de l'arbre de la myrrhe après la métamorphose de sa mère. En effet nous avons remarqué tout à l'heure que l'arbre de la myrrhe est ici un succédané à la fois du cyprès de la grande déesse du principe féminin et du pin dans lequel Attys, mort à l'hiver, est transformé par Cybèle jusqu'à la résurrection du printemps, sans doute par allusion à ce fait que les conifères sont presque les seuls végétaux qui durant l'hiver gardent leur verdure (cpr. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 92). Ce qui

---

(1) Il semble résulter d'un passage que nous avons eu l'occasion de citer plus haut (p. 145), que pour les Arabes Σαβαζηνοὶ des environs immédiats de la Palestine la fête de la naissance du jeune dieu solaire était reculée jusqu'aux environs du solstice d'hiver, au jour correspondant au Noël des chrétiens, c'est à dire au moment où le soleil, après avoir atteint le terme le plus bas de la course annuelle, semble reprendre une marche ascendante: Schol. Gregor. Bodley. p. 43.

achève le rapprochement, c'est la cérémonie de la fête des Hegalesia, en l'honneur de la Mère des Dieux, où l'on promenait processionnellement un pin dans les branches duquel était attachée l'image d'Atys jeune (Arnob. Adv. gent. V, 39; Jul. Firmic. Matern. De error. profan. relig. p. 17, ed. Rigalt.), et la représentation du célèbre autel du Musée Capitolin où l'on voit Atys enfant tortant du pin comme Adonis de l'arbre de la myrrhe (Mus. Capitol. t. IV, pl. 77).

Au printemps les Heures ramènent Adonis des bords de l'Achéron (Theocrit. Idyll. XV, v. 103); il quitte la couche de Perséphoné pour celle d'Aphrodite, et déjà des fêtes de joie peuvent célébrer cette première résurrection. Les dieux revient à la lumière quand tout verdit dans la nature, quand les végétaux percent la terre et montrent leurs premières feuilles, quand le retour de l'hirondelle annonce le rafraîchissement universel. Aussi Adonis est-il par-dessus tout le dieu du printemps (Lyd. De mens. IV, 44). C'est alors qu'il est le dieu charmant et adolescent, נַעַר[1], nom divin qui entre en composition dans le nom propre עַבְדְּנָעַר, qui se reconnaît avec certitude à la première ligne de la Treizième citienne (Gesenius, Monumenta phoenicia, pl. 12, n° 13). C'est alors qu'il s'unit à l'Astarté céleste, à la Baaleth de Byblos, à la Beruth du Liban, et qu'il féconde cette mère universelle, des flancs de laquelle il est lui-même sorti. Il règne sur le monde à cette époque de l'année; il y est « le seigneur, » אֲדוֹן, le maître « suprême, » עֶלְיוֹן. Le mois de mai lui appartient spécialement (Lyd. De mens. IV, 44); d'un des noms les plus antiques du mois qui va de la néoménie de mai à celle de juin, mois que la nomenclature la plus habituelle appelle iyar, c'est à dire du nom de זִו (I Reg. VI, 1 et 37), le mois de la splendeur des fleurs, יֶרַח זִיו נִיצָנָיא, comme disent les Targumim, il tire l'appellation de Zavâvas, זְבָבָס, qu'on lui donnait quelquefois à Sidon (Hesych. s. v.). Et cette appellation de זְבָבָס, en même temps qu'elle se rapporte au mois de זִו, signifie « le brillant, le splendide. » Elle est donc à comparer au זִיו des Mendaïtes (voy. plus haut, p. 185 et suiv.), et à Zebâ, surnom de la planète Vénus chez les Arabes d'après Barthélemy d'Herbe (Confutat. Hagaren. p. 307).

---

[1] C'est là sans doute l'origine première et véritable du nom du personnage de Nérités, dont nous nous sommes occupé plus haut. Les Grecs l'ont ensuite rapproché de celui de Nérée, après en avoir oublié l'étymologie et parce que Nérités avait pris chez eux un caractère tout marin.

Au mois de Ziv ou d'Iyar, dont la royauté appartient à Adonis adolescent, succède le mois qui chez les Araméens porte le nom de son adversaire, le sanglier, (2) Au doux soleil de printemps succède le soleil torride de l'été, dont la puissance démesurée porte la mort et la stérilité dans la nature, qui s'est couverte de fleurs et de verdure avec l'apparition du jeune dieu. Au solstice le soleil brûlant atteint le maximum de sa force; le printemps est tué par l'été, ὃ ἔαρ ὑπὸ θέρους ἀναιρεῖται (Lyd. De mens. IV, 44). C'est le moment où l'on continue à placer la mort d'Adonis, tué par la dent du sanglier qu'il essaye de combattre, car dans le mythe ainsi compris Adonis meurt en réalité deux fois et ressuscite deux fois, la mort à la chasse étant considérée comme un événement distinct de la descente auprès de Proserpine. C'est aussi le moment où dans la région du Liban éclatent pendant quelques jours des orages, qui, entraînant les terres ocreuses des flancs de la montagne, donnent aux eaux du fleuve Adonis cette coloration rougeâtre que la superstition antique attribuait au sang de l'amant de Baalath (Lucian. De Dea Syr. 8; Lyd. De mens IV, 44; cf. Nonn. Dionys. III, v. 109).

La mort d'Adonis au solstice d'été sert de point de départ à la troisième partie de son existence. Il est évident que dans la pensée primitive cette époque qui embrasse tout l'été et s'étend jusqu'en automne était une phase de mort; les arrêts du maître des dieux avaient décidé qu'Adonis resterait seul dans la troisième partie de sa vie (Apollodor. III, 14, 4). Mais comme à Byblos et en Cypre, ainsi que dans tous les pays où le culte du dieu syro-phénicien s'était propagé tel qu'il se célébrait dans ces deux centres principaux, on avait pris l'habitude de fêter la résurrection d'Adonis immédiatement après le deuil de sa mort, c'est à dire quelques jours après le solstice, pour ne pas scinder la cérémonie en plaçant ces deux phases successives à des saisons différentes, comme aussi dans la nature une renaissance de la végétation se manifestait à mesure que les grandes chaleurs de l'été se tempéraient, (1) on disait qu'Adonis avait donné de sa propre volonté à son épouse céleste, à Aphrodite, le dernier tiers de son existence,

---

(1) Voy. ce que Pline (Hist. nat. XXI, 34) dit de la plante appelée adonium ou abrotonon: Illi iste adonidum sunt; et sole primo crimio laedantur, sed ubi convaluere rubra vice floriunt.

qui lui était laissé en propre (Apollodor. loc. cit.). C'était un regain de fécondité et de végétation qui faisait qu'après avoir succombé sous les coups du dieu igné et terrible du solstice, Adonis ne demeurait que peu de jours parmi les morts et revenait à la lumière aussi jeune, aussi beau et aussi bienfaisant qu'auparavant.

Mais s'il en était ainsi à Byblos et en Cypre, où, le point de vue solaire et calendaire dominant dans le personnage d'Adonis, la mort était placée exactement au jour du solstice, la période des trois mois de grandes chaleurs de l'été avait si bien le caractère originaire d'une période de trépas pour la jeune dieu, que la fête de deuil pouvait se placer à des moments différents de cet intervalle de trois mois, là où l'on faisait prédominer en lui la personnification des phases de la végétation. Il était alors le blé moissonné à l'été (Lyd. De mens. IV, 44; Etymol. Magn. v° Ἄδωνις; Porphyr. ap. Euseb. Praepar. evang. III, 11; Ammian. Marcell. XIX, 1) et on le pleurait au moment même où on coupait les céréales dans les champs. Il y avait même des lieux où on l'identifiait aux fruits cueillis à leur pleine maturité. Cette manière de voir ramenait la fête de deuil, comme à Antioche, immédiatement après les vendanges et la cueillette des fruits, c'est à dire à l'équinoxe d'automne, et la faisait donc coïncider avec la fin du douzième mois, avec le renouvellement de l'année, rentrant ainsi dans la donnée essentielle du système qui avait été primitivement opposé à celui de Byblos. Quand la fête de deuil, comme à Antioche et à Séleucie, correspondait à la fin de l'année et la fête de joie de la résurrection au commencement d'une année nouvelle, le dieu mourait au terme de sa course annuelle, devenu un vieillard, γήρᾳ, et ressuscitait sous une forme rajeunie, comme nous l'avons vu dans les représentations de la coupe d'Olympie, fabriquée précisément dans un pays araméen. La résurrection d'Adonis était alors identique à une nouvelle naissance. Car c'est à l'équinoxe d'automne que revenait chaque année, comme je viens de le dire il n'y a qu'un instant, la naissance du dieu, après laquelle il retombait bientôt au pouvoir de Perséphoné, qu'on représentait quelquefois l'enlevant violemment pour l'emmener dans son empire, comme l'aigle de Zeus ravit Ganymède (Plaut. Menaechm. act. I, sc. 2, v. 34-35).

Tel est le cycle de phases successives dans lequel toute éternellement l'histoire d'Adonis tour à tour forme complète, avec les saisons de l'année et les vicissitudes de la végétation. L'équinoxe de printemps en est un des moments climatériques,

un de ceux qui changent la condition du jeune dieu, un de ceux où il revient à la lumière par une véritable résurrection. Par suite, si le plus souvent la fête où l'on célèbre à la fois la mort et la renaissance a lieu au solstice d'été, on peut aussi la placer et en fait on la place quelquefois au commencement du printemps. Et ainsi l'objection qui paraissait d'abord devoir s'élever contre le rapprochement que je propose entre le hadj antéislamique de la Mecque et les Adonidies, à cause d'une différence essentielle dans les saisons des deux fêtes, se dissipe devant une recherche plus approfondie.

Vous trouverez peut-être cependant, Cher Monsieur, qu'en essayant d'attribuer ce caractère aux fêtes du pèlerinage de la Mecque dans leur origine payenne, je fais une bien large part à la conjecture. Je sens bien moi-même que c'est la partie la plus faible de ma démonstration, et si j'ai cru pouvoir présenter sous une forme affirmative quelques-unes de mes conclusions, si dans ce travail il me semble être arrivé à quelques faits certains, je ne donne mon explication du hadj antéislamique que comme une simple hypothèse sur laquelle j'appelle la discussion et la critique. En revanche, ce qui me paraît ne pas pouvoir faire l'objet d'un doute, c'est la nature de superstition purement payenne et idolâtrique des rites qui continuent encore à se célébrer pendant trois jours consécutifs dans la vallée de Mounâ ou de Minâ, au retour du mont Arafah et de la plaine de Mouzdélifah.

Le nom de cette localité, où se fait le sacrifice du hadj, ذبح, est tiré, comme Beidawî le remarque lui-même (t. II, p. ٢٩٣), du verbe très antique et tombé en désuétude ذبح, « tuer, sacrifier. » Il a donc trait aux sacrifices dont le lieu était témoin dès l'époque payenne et il porte en lui-même la preuve de la très-haute antiquité de ce rite. Aussi Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 495) a-t-il déjà reconnu dans la vallée de Mina un des plus anciens lieux sacrés du territoire des Djorhom, probablement antérieur même à la fondation de la Kâabah, et faisant pendant à celui de Nakhlah.

Là, suivant le témoignage d'El-Djauzî (Reiske, Primae lineae, p. 124; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 495), se trouvaient jusqu'à l'époque de Mahomet sept pierres levées, honorées à titre d'idoles, dont les musulmans attribuent l'érection à Amr-ben-Lohay, comme celle de tous les

monuments idolâtriques du territoire sacré (Aboulféda, Hist. antéislam. p. 136 de l'édition de Fleischer; Hamza Ispahânî, t. I, p. ١٤٢; Ibn-Doreyd, p. ١٧٦; Schahrestânî, p. ٢٣٠ de l'édition de Curéton; voy. plus haut, p. 157). Les groupes de pierres dressées, simplement équarries, auxquelles on attribuait un caractère sacré et que l'on regardait comme des simulacres de divinités, ne sont pas sans exemples dans les religions antiques. Le plus célèbre est celui des trente pierres qu'on adorait à Pharæ d'Achaïe sous le nom de dieux, et qu'on y voyait auprès de la statue d'Hermès (Pausan. VII, 22, 2); Dodwell (Classical and topographical tour in Greece, t. II, p. 172) y a comparé avec justesse la porte de cromlech dont on voit encore les vestiges sur le bord de la Voie Sacrée Eleusinienne au point où elle débouche dans la plaine de Thria, après le passage des Περάδες, et qui paraît avoir été mieux conservé de son temps qu'aujourd'hui. Dans l'Arabie même, l'éminent voyageur Palgrave (Narrative of a year's journey through central and eastern Arabia, t. I, p. 251 et suiv.) signale les cercles de pierres dressées du Djebel-Schommer et du Qasim, que la tradition locale met en relation avec l'ancien culte sabéiste et astrolâtrique, personnifié dans la figure fabuleuse de Dârim. Le nombre même des antiques pierres-idoles (انصاب) de la vallée de Mina les rapporte à un culte de cette nature, car il a trait bien manifestement aux sept corps planétaires. Les bétyles du temple d'Uruk en Chaldée étaient aussi au nombre de sept, symbolisant les planètes (voy. plus haut, p. 118). Et circonstance encore plus intéressante pour nous, c'est entre sept pierres dressées comme celles de la vallée de Mina que les Arabes du temps d'Hérodote prêtaient leurs serments solennels (Herodot. III, 8).

Il ne subsiste plus aujourd'hui que trois stèles, contre lesquelles les pèlerins, séjournant plusieurs jours à Mina, jettent, en vertu d'un des rites d'obligation secondaire du pèlerinage, de petites pierres en nombre déterminé, qui doivent être de la grosseur d'une fève et apportées de la plaine de Mouzdélifah (sur la manière dont on célèbre encore aujourd'hui ce rite et sur les explications que les docteurs musulmans en donnent, voy. Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 380-384 de la traduction française; Burton, Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 280-284). Le 10 du mois de dhou-l-hidjah on jette sept de ces petites pierres contre la première stèle que l'on rencontre en arrivant de Mouzdélifah; puis, un peu plus loin dans la journée on en jette sept à chacune des trois pierres dressées, c'est-à-dire en

tout 21; on recommence exactement de même le 11 et le 12, de telle sorte que le jour des lithobolies la totalité des pierres lancées d'après l'usage fixé par le rituel est de 70 (sur ces nombres, qui sont tous des multiples de 7, voy. plus haut, p. 226). Les musulmans prétendent agir ainsi en souvenir de ce qui arriva à Abraham quand, guidé par l'ange Gabriel, il allait pour sacrifier son fils Ismaël suivant l'ordre d'Allah, ou quand il accomplit pour la première fois les cérémonies du hadj. Le démon Eblis se présenta à lui à l'entrée de la vallée et chercha à le dissuader d'obéir à Dieu. Alors l'ange Gabriel conseilla au patriarche de jeter des pierres au démon pour l'éloigner; Abraham suivit cet avis, et à la septième pierre Eblis se retira. Mais au milieu de la vallée il reparut devant lui, et se montra encore une dernière fois à son extrémité; les deux fois encore Abraham usa du même moyen qu'auparavant pour se débarrasser de lui. D'autres disent que c'est Adam qui chassa ainsi le démon et appuient leur dire d'un propos de Mahomet; mais la version la plus généralement adoptée est celle qui attribue le fait à Abraham (voy. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 306 et suiv.). Ainsi est-ce contre Satan et à l'imitation du patriarche que les pèlerins musulmans jettent encore aujourd'hui les pierres. Mais cette explication, de même nature que toutes celles que nous avons vu donner par le Prophète et par les docteurs pour justifier la conservation des vieux usages du hadj dans la religion nouvelle, est démentie par un fait que nous fait connaître la précieuse chronique d'Azraqî (p. 104; voy. Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 380 de la traduction française; Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Mekka, p. 9; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. III, p. 363). C'est qu'au temps du paganisme, quand il y avait sept grandes pierres dressées à Mina, le nombre 21 des chaque lithobolie s'obtenait en jetant trois petites pierres à chacune des idoles, et que ce fut Mahomet qui, réduisant le nombre des stèles à trois pour le faire coïncider avec celui des apparitions d'Eblis à Abraham, décida que désormais on y lancerait sept des petites pierres rapportées de Mouzdélifah.

Le grand philosophe juif Moïse Maïmonide, qui était parvenu à une connaissance des anciens cultes du paganisme oriental tout à fait extraordinaire pour son époque et qui disposait de sources d'information juives et arabes aujourd'hui perdues, a discerné du regard le plus clair l'origine idolâtrique des lithobolies de la vallée de Mina et l'ordre de rites payens auquel on doit les

rattacher. « Il est avéré, dit-il (Epist. ad proselyt. relig.), que les Ismaélites avaient « jadis dans ces lieux saints trois sortes de cultes idolâtriques, ceux de Péor, de Mercare « (מרקוליס) et de Kemosch, dont ils avouent eux-mêmes l'existence et qu'ils « désignent par des noms de la langue arabe. Le culte de Péor (פעור) consistait « à se dépouiller de ses vêtements devant lui et à se prosterner la face à terre, les « parties honteuses du corps relevées, dans l'attitude que les Ismaélites prennent « encore aujourd'hui pour leurs prières. Le culte de Mercare consistait dans le « jet de petites pierres, celui de Kemosch à se raser la tête jusqu'au cou et à ne « pas porter de vêtements cousus, ce qu'ils pratiquent toujours dans certaines « circonstances et ce qui était connu chez eux bien avant que ne fût établie « la loi des Ismaélites. Les Ismaélites disent maintenant: Nous avons la tête nue « et nous nous abstenons de porter des vêtements cousus dans le pélerinage en marque « de soumission devant Dieu et pour nous rappeler comment l'homme doit ressortir « de son tombeau. Quant aux pierres que nous jetons, c'est au démon que nous « les lançons, pour le confondre. D'autres docteurs, avouant qu'au lieu où se fait « cette cérémonie il y avait autrefois des idoles, en rendent la raison suivante: Nous « jetons des pierres en cet endroit pour marquer que nous ne croyons pas aux « idoles qui y étaient jadis, et nous les lapidons en signe de mépris pour ces « idoles. »

On voit que Maïmonide n'était pas dupe de ces raisons et qu'il n'hésitait pas à voir dans les lithobolies de Mina un usage payen dont il trouvait la mention chez les Rabbins de date ancienne. Cet usage fait le sujet d'un chapitre spécial dans l'excellent livre de Selden (De diis Syris, syntagm. II, p. 350-354).

Le livre des Proverbes (XXVI, 8), comme comparaison avec celui qui honore un insensé se sert des expressions כִּצְרֹר אֶבֶן בְּמַרְגֵּמָה, que S^t Jérôme a traduit avec une parfaite exactitude et tout à fait dans l'esprit du texte, qui veut dire « celui qui honore un insensé fait quelque chose d'aussi « déraisonnable et d'aussi vain que de rendre un culte à une idole »: sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii. Le savant Père qui consacrait sa vie à traduire l'écriture sainte, et les docteurs juifs qu'il consultait sur le sens du texte, assimilaient donc le מַרְגֵּמָה de la Palestine au temps de Salomon à l'Ἑρμαῖος λόφος des

monde classique, dont il est déjà question dans l'Odyssée (Π, v. 471).

Sur cet usage superstitieux de la Grèce et sur l'origine mythologique qu'on lui attribuait, le Grand Etymologique (v. Ἑρμαῖον) nous fournit de précieux renseignements. « L'ἑρμαῖον est un amas de pierres et en général les « pierres déposées sur le bord des chemins. Xanthus dit à ce sujet: Quand Hermès « eut tué Argus, il fut appelé en jugement devant les dieux comme ayant commis « le premier meurtre; tous les dieux, grâce à Zeus, absolvirent Hermès, mais pour « justice, ayant pris les cailloux de leurs suffrages, ils les lui jetèrent en châtiment « du meurtre. Ce qui se fait encore maintenant. » — C'est ainsi que Sylburg a très heureusement rétabli cette partie du texte, qui offrait des lacunes rendant le tout incomplet: voy. C. Müller, Fragm. historic. graec. t. I, p. 38. — « Hermès ayant « tué, par ordre de Zeus, Argus, gardien d'Io, fut appelé en jugement par Héra « et les autres dieux. Dans leur sentence les dieux voulurent respecter Zeus, par « l'ordre de qui Hermès était devenu coupable; alors pour exprimer leur colère « et leur détestation de son acte, ils lui jetèrent leurs suffrages, qui formèrent un « grand monceau. On dit que c'est pour cela qu'on fait aujourd'hui des tas de pierres « et qu'on les appelle ἑρμαῖοι λόφοι. » — Eustathe (Ad Homer. Odyss. Π, p. 1809) attribue cette seconde citation à Anticlide.

Le scholiaste Didyme, en commentant le passage de l'Odyssée, ajoute après avoir raconté la même historiette mythologique: ὅθεν καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἄχρι τοῦ νῦν εἰς ὁμοίαν ἑρμοῦ χαρὰν ποιεῖν λίθων, καὶ διαφόρους προβάλλειν λίθους, καὶ τοῦτους καλεῖν ἑρμαίους λόφους. Suidas et Hésychius parlent aussi des hermæa. Nicandre (Theriac. v. 150, v. Schol. a. h. l.) les appelle ἑρμαῖες. Une épigramme anonyme de l'Anthologie (Anthol. Palat. ed. Jacobs, t. II, p. 702, n° 254) commence ainsi:

Ἑρμῆν Ἑρμείην με παραβλέψαντες ἔναυον
Ἀνθρωποι λίθινον σωρόν.....

Enfin dans le Préambule des Oracles Sibyllins, que M. Alexandre rapporte à la fin du 1er siècle du christianisme, nous lisons ces vers adressés aux payens (v. 68 et 69):

Καὶ λίθινα ξόανα, καὶ ἀγάλματα χειροποίητα,
Κἂν παράδοσιν λίθων συγχώματα, ταῦτα σέβεσθε.

Cet amas de pierres formé par la superstition et auquel ajoutera au

caillou est un acte religieux, est bien certainement, comme l'a vu Maïmonide, l'origine et le prototype des Lithobolies de Mina. L'usage était en effet d'origine asiatique et aussi fréquemment observé dans les domaines des religions Syro-Phéniciennes qu'en Grèce. Il suffirait pour le prouver que St Jérôme et les Juifs les maîtres aient ainsi entendu le מַרְגֵּמָה des Proverbes, car ils ne pouvaient penser qu'à une coutume qu'ils voyaient pratiquer dans le pays et que la tradition leur disait y être très antique. D'ailleurs le Talmud parle à plusieurs reprises des Hermæa comme monuments de la superstition payenne sous le nom de מרקוליס manifestement corrompu du latin Mercurius (voy. les principaux passages dans Selden, p. 353), c'est à dire sous le nom même que Maïmonide emploie en parlant des rites du pèlerinage musulman. On y trouve même une forme plus moderne du proverbe biblique: זורק אבן למרקוליס, « jeter une pierre à l'Hermæum ». Mais ce qui est particulièrement curieux par le rapport que cette particularité offre avec ce qui se passe encore dans la vallée de Mina, c'est que plusieurs des passages talmudiques (cités aussi dans le Lexique de Buxtorf au mot מרקוליס) semblent indiquer que le monceau sacré se faisait souvent autour d'une pierre dressée, à laquelle s'appliquait en ce cas le nom de מרקוליס, comme les pierres dressées contre lesquelles ont encore lieu les lithobolies du hadj, ou bien au pied d'un trilithe mégalithique, comme ceux que l'on voit en Phénicie, sur la route de Kalmoun à Tripoli (De Vogüé, Athénæum français, 1854, p. 1090) et comme ceux qui existent auprès du cercle de pierres de Ayoun dans l'Arabie centrale (Palgrave, t. I, p. 251).

Je ne saurais entrer ici dans la recherche de l'idée religieuse qui a pu faire attribuer à un simple tas de cailloux un caractère sacré et au fait d'y jeter en passant une pierre la notion d'un acte de piété, d'une pratique du culte. La question est fort obscure et fort complexe. Mon père y a touché dans son Etude sur la religion phrygienne de Cybèle, insérée au tome I^er^ des Nouvelles Annales de l'Institut Archéologique, ainsi que dans quelques endroits de la Nouvelle galerie mythologique, et ses idées à ce sujet ont paru bien hardies à beaucoup de savants quand il les publia. Je crois cependant qu'elles sont parfaitement exactes et que le progrès de la science leur donnera raison. Mais pour revenir sur cette question il faudrait des développements que je ne saurais me permettre à la fin d'une lettre déjà trop longue. La matière réclamerait à elle seule un mémoire spécial, touchant aux

données les plus abstraites des religions antiques, à des idées que la plupart des mythologues trouvent encore trop subtiles pour la philosophie religieuse des peuples primitifs et qu'ils craignent d'aborder.

Je laisse donc de côté ce sujet, après m'être borné à faire ressortir l'analogie étroite des rites que les pèlerins musulmans observent encore pendant leur station de trois jours à Mina avec le jet des pierres sur le Marjemah ou l'Hermaeum considéré comme un acte de dévotion. Mais ce qui mérite d'être soigneusement noté, ce qu'on ne peut passer tous silence, c'est que plusieurs des fêtes les plus solennelles de la Grèce se terminaient par des Lithobolies, comme le grand pèlerinage des Arabes. Probablement dans l'une et l'autre contrée ces usages singuliers provenaient d'une source primitive commune. C'est à propos des fêtes de Déméter et d'Athéné à Trézène que les anciens emploient le mot λιθοβολία pour désigner un moment de la cérémonie où les assistants s'entre-poursuivaient à coups de pierres (Pausan. II, 32, 3). Dans les grands mystères d'Eleusis un des derniers jours de la partie publique de la fête voyait se produire un combat simulé à coups de pierres, qui avait lieu sous le nom de Βαλλογλύς (Athen. IX, p. 406; Hesych. v° Βαλλογλύς), cérémonie éminemment symbolique sur laquelle un des interlocuteurs des Déipnosophistes d'Athénée dit qu'il ne donnerait pas d'explications quand même tous les assistants le paieraient, περὶ ἧς οὐκ ἂν ἐθέλοι εἰπεῖν, μὴ παρ' ἑκάστου μισθὸν λαβών, et à laquelle fait évidemment allusion (Creuzer, Symbolik, l. VIII, sect. I, ch. VII, t. III, p. 610 de la traduction Guigniaut; Creuzer et Hermann, Briefe über Homer and Hesiod, p. 1-3; Otfr. Müller, article Eleusinien dans l'Allgemeine Encyclopædie de Halle, p. 281; Guigniaut, Religions de l'antiquité, t. III, p. 1109; Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXI, 2e part. p. 18; et ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 293) l'Hymne homéridique à Cérès (v. 265-287) dans la prédiction de la déesse sur le combat terrible que doivent à jamais se livrer entre eux, et pour Démophon, les enfants d'Eleusis :

Ὄφρα δ' ἔτι ζώουσι, περιπλομένων ἐνιαυτῶν,
Παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνὴν
Αἰεὶ ἐς ἀλλήλους συνάξουσ' ἤματα πάντα.

Autant qu'on en peut discerner l'intention, les rites de ce genre dans les fêtes de la Grèce avaient un objet d'averruncatio, comme auraient dit les Romains; ils étaient destinés à combattre les influences funestes et à éloigner tout mauvais

sort. Une semblable idée paraît s'être attachée chez les anciens Arabes du temps du paganisme aux lithobolies de Rhéa. C'est du moins ce qui semble ressortir d'un vers fort obscur du poète antéislamique Abou-Dhoeib sur lequel a disserté M. Dozy (Die Israëliten zu Mekka, p. 123-125). L'explication même qu'on en donne depuis l'islamisme pour justifier la conservation de ce vieil usage payen, et la légende qui raconte que le jet des pierres a été pour la première fois employé par Abraham pour mettre Ebâl en fuite, doivent conserver une trace de cette notion.

Me voici parvenu au terme de cette longue étude, où j'ai essayé, par une tentative peut-être trop hardie, de définir la nature de l'ancien culte payen dont la Kâabah demeure le théâtre jusqu'à la prédication de l'islamisme, et d'élucider les questions qu'il soulevait. Le résultat que j'ai poursuivi était d'en montrer le caractère absolument polythéiste et idolâtrique, qui n'avait rien à faire, quoiqu'en disent les docteurs musulmans, avec l'adoration monothéiste d'Allah. Je voudrais bien avoir fait passer sur ce point ma conviction dans votre esprit, mais je crains que ma démonstration ne vous paraisse encore insuffisante et mes idées en beaucoup d'endroits hypothétiques. Si du moins vous jugiez que j'ai pu éclaircir quelques uns des points de l'antique mythologie de l'Asie antérieure que j'ai touchés en passant dans le cours de ce travail, je me considérerais comme amplement payé de mes peines. Et en cela je garde quelque espoir.

Mais je dois reconnaître tout le premier que ma dissertation est loin d'être un modèle d'ordre et de méthode; c'est un peu une course à travers broussailles dans le domaine des religions syro-phéniciennes. Je m'y suis laissé aller à tant d'incidences, à tant de digressions parasites, que celui qui lira cette lettre aura souvent bien de la peine à suivre le fil du raisonnement principal. Aussi je crois nécessaire de résumer en finissant la thèse qu'il m'a semblé voir ressortir de mes recherches sur le vieux culte antéislamique de la Kâabah et que j'aurais voulu pouvoir mettre en lumière mieux que je n'en ai été capable.

L'ancien paganisme arabe appartient au vaste groupe de religions dont le foyer principal a été sur les rives de l'Euphrate et du Tigre, à Babylone et en Chaldée, qui embrasse dans ses domaines l'Assyrie, la Phénicie, l'Araméé, le Yémen,

Cypre, Carthage, et dont les religions de l'Asie Mineure ne sont qu'un rameau détaché, qui s'est développé à part et qui dans cet isolement a pris une physionomie assez particulière. Il en reproduit les conceptions principales sous des noms à lui propres, qui souvent ne sont que des équivalents des noms usités dans les autres contrées, équivalents empruntés à la langue arabe. Ainsi le paganisme doit-il être étudié de la même manière, d'après la même méthode, et envisagé à la lueur des mêmes idées que les autres religions du groupe.

C'est surtout avec les religions de la Syrie et de la Phénicie, demeurées étrangères de la systématisation savante du polythéisme de Babylone, que le paganisme arabe a la plus étroite analogie. C'est par une comparaison constante avec ces religions qu'on arrive à l'éclaircir et à le comprendre, et en revanche lui-même peut offrir des secours précieux pour leur étude. Il n'y a entre les religions de la Syrie et de la Phénicie et les religions de l'Arabie antique que la différence entre l'état de civilisation de ces différents peuples. Le paganisme arabe a emprunté le fond de ses idées et les personnages principaux de son panthéon aux populations syro-phéniciennes. Ainsi l'état de barbarie des Arabes n'a pas permis à leur religion de se développer en vertu des doctrines d'une philosophie naturaliste, comme celles de la Phénicie et de la Syrie. Elle a surtout le caractère d'une religion de familles et de tribus, où les dieux se sont multipliés à l'infini par l'effet du morcellement de la nation et de la multiplication des <u>sacra gentilitia</u>, chaque tribu s'étant mise à adorer la divinité mâle ou femelle sous un nom particulier, de telle sorte que l'on trouve une variété indéfinie d'appellations distinctes, qui ont fini par devenir des dieux différents, pour un petit nombre de conceptions fort peu variées. Les dieux y sont donc locaux et familiaux plus que distingués dans leur essence, ce qui produit le phénomène d'un panthéon prodigieusement peuplé dont les personnages n'ont d'existence individuelle que par les habitudes de la superstition populaire, et où, quand on descend au fond des idées, on ne leur trouve ni attributions séparées, ni origine autre de leur variété que la variété même des tribus, vivant isolées dans la vie nomade du désert et associant leurs dieux au gré de leurs alliances réciproques.

Mais ce qui reste surtout barbare dans l'ancien paganisme arabe, c'est la forme extérieure du culte. Là se marque l'état peu avancé de civilisation des antiques tribus du Hedjâz et du Nedjd; car elles ne s'élèvent presque nulle part au-dessus

du plus grossier fétichisme. Les anciens Arabes n'ont pour ainsi dire pas d'idoles anthropomorphiques, de statues divines. Le petit nombre qu'on en signale ont été apportés de l'extérieur; des contrées où d'autres Arabes plus civilisés vivaient d'une vie sédentaire, agricole ou urbaine, le long de la frontière de Syrie, dans les provinces soumises d'abord aux monarchies grecques, puis à l'empire romain, et avaient entièrement adopté les mœurs et la culture gréco-araméenne. Et ces idoles, que nous sommes en droit de considérer comme ayant été d'un travail bien médiocre d'après les sculptures que l'on trouve encore dans le Hauran et à Palmyre, paraissaient aux tribus arabes où quelques individus les avaient rapportées de leurs caravanes de commerce, des miracles d'art et de beauté, des œuvres presque surnaturelles. A part les rares exceptions de ce genre, qui sont de date bien récente, car les statues divines que signalent les historiens paraissent avoir été toutes importées postérieurement à l'ère chrétienne — sauf celle de Doumat-el-Djandal, localité où il est déjà question d'idoles au temps des conquêtes assyriennes, d'après les inscriptions cunéiformes — les tribus de l'Arabie déserte n'avaient pas d'autres simulacres divins que des pierres dressées et grossièrement équarries, des rochers naturels et des arbres sacrés auxquels elles venaient apporter leurs adorations.

Sur un seul point du territoire de l'Arabie proprement dite ou déserte nous rencontrons un culte qui nous offre des combinaisons plus savantes avec un véritable développement de mythes, et ce culte est précisément aussi le seul qui porte un caractère moins exclusivement local. Constituant dès son établissement le gage sacré de l'alliance entre les populations d'origines diverses qui se trouvaient réunies sur le territoire de la Mecque, il devint environ 200 ans après l'unique culte commun à tous les Arabes, le culte central par excellence, et les fêtes annuelles du pèlerinage de la Kâabah furent pendant plusieurs siècles, jusqu'à Mahomet, le lien national qui rattachait les unes aux autres les tribus des parties les plus éloignées de l'Arabie.

Le principal objet de la religion de la Kâabah était la fameuse « pierre noire » que viennent encore aujourd'hui vénérer les pèlerins musulmans, aérolithe dont la chute en ce lieu dut le faire considérer comme particulièrement sacré. On voyait dans cette pierre l'image la plus auguste et la manifestation de la déesse de la planète Vénus, présidant en même temps à la fécondité universelle de la nature, de la déesse dont le culte était le plus généralement répandu parmi les Arabes, et seul, dès le temps d'Hérodote, adopté dans toutes les portions de la péninsule, c'est

à dire d'Allât, spécialement qualifiée en cet endroit de Kabar ou Kébîrah, « la grande. »

Le temple était consacré à cette déesse, associée conjugalement à un dieu stellaire et cosmique d'origine yamanite, Hobal, personnifiant la voûte céleste dans son ensemble, producteur des pluies qui rendent au sol altéré la fécondité, présidant aussi au cours du temps et aux destinées. Avec sa forme symbolique et éminemment sacrée, qui était celle des pierres taillées pour servir de simulacres et qui lui valut le nom de Kâabah, le temple était lui-même une idole en même temps qu'un sanctuaire, et c'est pour cela qu'on avait pris l'habitude de le couvrir d'un voile au moment des fêtes, le parant et, dans la pensée emblématique qui présidait à cette cérémonie, l'habillant comme une image de la divinité. Sa fondation, et probablement aussi la chute de l'aérolithe qui en avait été la cause déterminante, sa fondation était de date assez tardive et on ne saurait la faire remonter plus haut que les environs de l'ère chrétienne.

On peut, d'après les indications des écrivains arabes postérieurs à l'islamisme et les souvenirs qu'ils ont conservés par tradition, se faire une idée assez exacte de ce qu'était le sanctuaire de la Mecque au Vᵉ siècle de l'ère de Jésus-Christ, à l'époque culminante de sa célébrité dans les siècles du paganisme, lorsque Cossay eut rebâti la Kâabah, coupé l'ancien bois sacré de palmiers qui l'entourait et élevé sur une partie de son emplacement la ville même de la Mecque, car jusqu'à lui personne n'osait demeurer sur le territoire sacré.

La Kâabah, de très petites dimensions, n'avait pas, malgré son nom, la forme d'un cube parfait, mais bien celle d'un parallélogramme de 30 coudées de long sur 22 de large, les angles dirigés vers les quatre points cardinaux, ainsi qu'il résulte des observations du capitaine Burton. Ses quatre murs, bâtis grossièrement en pierres sèches sur des fondations d'un appareil polygonal très solide, s'élevaient à une hauteur de 9 coudées (Azraqî, p. ٣٢, ١٠٣, ١٠٩, ١١٥, ١٠٢). Le toit était plat, en terrasse, fait avec des troncs de palmiers coupés dans l'ancien bois sacré, soutenu à l'intérieur par des piliers carrés de bois, dont la disposition rappelait celle des vieux sanctuaires de l'île de Cypre, d'une construction aussi rudimentaire malgré les richesses de sculpture qu'ils contenaient, que M. Colonna-Ceccaldi nous a fait connaître d'après les dernières fouilles (Revue archéologique, nouv. sér.

t. XXII, p. 361 et suiv.) Une seule porte s'ouvrait sur un des grands côtés, celui qui faisait face au nord-est et très près de l'angle oriental. C'est cette porte à laquelle Abd-el-Mottalèb fit plus tard appliquer une des gazelles d'or découvertes au-dessus de la source de Zamzam. Auprès étaient suspendues extérieurement deux grandes cornes de bélier, au sujet desquelles on racontait une histoire mythologique, qui par la suite fut confondue avec celle du sacrifice d'Abraham.

La « pierre noire » était placée extérieurement, à hauteur d'appui contre l'angle est de l'édifice, afin d'y recevoir les baisers et les adorations des dévots, qui partaient de cet angle pour faire les sept tournées sacrées autour du temple.

A l'extérieur également, tout autour de la terrasse, se dressaient 360 petites idoles, scellées avec du plomb sur la crête des murs, qui personnifiaient les divisions de la marche du soleil. Une figure de Hobal, de plus grande dimension, les accompagnait et semblait le pasteur de ce troupeau de dieux inférieurs.

Celui qui entrait dans le temple y remarquait d'abord une grande colombe de bois suspendue au plafond, symbole de la déesse à qui le sanctuaire était principalement consacré. Au-dessus du petit caveau creusé sous le sol, qui servait de trésor et où l'on déposait les offrandes, était la statue de Hobal en pierre rouge, rapportée de Syrie par Amr fils de Lohay. Elle représentait le dieu sous les traits d'un vieillard à longue barbe. Sa main droite, brisée à une époque inconnue et refaite en or, tenait les sept flèches du sort. Le sac de peau contenant les flèches semblables avec lesquelles on tirait effectivement pour connaître l'avenir, était accroché au piédestal.

Des peintures représentant la déesse dans les différentes phases de son existence mythologique décoraient les murs et les piliers. Dans une elle était figurée ailée et tenant dans ses mains la pierre sacrée. Une autre la montrait portant entre ses bras un enfant, le mystérieux enfant divin dont elle était la mère et qui, comme dans tous les sanctuaires syro-phéniciens, n'était autre que le dieu père sous une forme juvénile, engendré par lui-même dans le sein de la divinité féminine.

Autour de la Kâabah étaient encore quelques pierres dressées auxquelles on attribuait un caractère sacré, quoique bien moins divin que celui de

l'aérolithe. C'étaient sans doute les simulacres de divinités faisant cortége aux dieux principaux du temple. Certaines de ces pierres étaient chargées d'inscriptions en caractères himyaritiques.

Une muraille d'enceinte environnait le tout et constituait un enclos sacré que doit encore représenter à peu de chose près l'aire entourée par les portiques du haram actuel. C'est probablement dans cette enceinte que se trouvait un palmier sacré, seul conservé du bois que fit abattre Kossay: arbre environné d'honneurs divins et considéré comme une autre image de la déesse Allât, de même que sur un point différent du territoire des Koreyschites le palmier Dhat-aanvât. Au reste, cette disposition d'un vaste téménos ou enceinte sacrée, entourant l'édifice lui-même et formant parvis à ciel ouvert, était celle qu'offraient tous les sanctuaires de la Syrie et de la Phénicie (voy. Rey, Rapport sur une mission scientifique dans le nord de la Syrie, p. 8 et suiv.; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3e édition, t. III, p. 162) et le temple de Jérusalem lui-même (voy. le beau livre de M. de Vogüé, de temple de Jérusalem, Monographie du Haram-ech-chérif). Le seul monument sacré de la Phénicie qui subsiste encore aujourd'hui dans un bon état de conservation, le petit temple d'Amrit appelé المعبد (Renan, Mission de Phénicie, p. 62-67; pl. VIII et IX), se compose d'un petit naos carré environné d'un téménos, d'une Kâabah qu'entoure un haram.

A côté de l'enceinte sacrée, où les immolations sanglantes paraissent avoir été interdites, vers le Nord-Est, était le champ des sacrifices, situé entre les deux buttes de Çafa et de Marvah, dans la direction où l'on découvrit plus tard la source sainte de Zamzam, que la tradition veut avoir été ouverte au temps des Djorhom, cachée par eux sous une couche de terre quand ils furent contraints d'émigrer et retrouvée seulement par Abd-el-Mottalib, le grand-père de Mahomet. C'est là qu'on égorgeait les victimes en l'honneur de la déesse de la Kâabah, déposant les vêtements des sacrificateurs sur Çafa et Marvah. Au sommet de ces buttes sacrées étaient deux idoles formées de simples pierres debout. Une troisième se dressait à l'endroit le plus bas de l'intervalle entre les collines, dans le lieu qu'on appelle Batn-el-Wadi et où sont actuellement les deux piliers nommés Milaïn-el-akhzarain.

Les trois idoles, sur lesquelles je me suis longuement étendu

dans une lettre, avaient une très grande importance religieuse. Celle de Marrrah représentait, sous les noms de Nâïlah, « la caressante, celle qui embrasse, » et de la Déesse à l'oiseau, » la déesse céleste de la Kâabah, envisagée principalement comme présidant au principe féminin de la génération et à la fécondité universelle de la nature. Celle de Çafa était le jeune dieu, à la fois son fils et son amant, appelé Isâf ou Nekîk, qui dans le culte de la Mecque et remplissait le même rôle qu'Adonis en Phénicie et à Cypre. La troisième idole, sous le nom de El-Khabçah, était celle d'une déesse chthonienne, rivale de Nâïlah, et également épouse du dieu jeune et actif, producteur de la végétation.

A ces trois idoles et aux divinités qu'elles représentaient s'attachait un mythe exactement semblable à celui d'Adonis. Le jeune Isâf, dont les deux déesses, céleste et chthonienne, se disputaient l'amour et la possession, préférait Nâïlah, la déesse sidérale, sa mère et son amante. Mais au milieu de leurs embrassements une puissance jalouse, celle du vieux dieu qui partageait dans le temple le trône de la déesse céleste, venait le frapper. Changé en pierre, il mourait et descendait dans le sombre empire de son amante infernale. La suite du mythe, la résurrection du jeune dieu et sa réunion à la déesse céleste, s'avait pas la Mecque même pour théâtre, mais un lieu voisin, la montagne sacrée d'Arafat.

La fable que j'ai essayé de restituer d'après quelques indications des chroniqueurs de la Mecque et d'après ce qui en est resté, sous un déguisement biblique, dans les traditions de la ville sainte, était la base des fêtes du pèlerinage, au moins dans les premiers siècles de son institution. Ces fêtes avaient lieu dans le septième mois de l'année, aux environs de l'équinoxe de printemps, au moment où la végétation se développe dans sa force, où les pâturages du désert, après les pluies hivernales, se couvrent d'une verdure destinée à bientôt se flétrir. Le 7 du mois elles commençaient par le « jour des trompettes, » jour de deuil où les hadjis visitaient d'abord la Kâabah, adoraient la « pierre noire » et faisaient les sept tournées autour du temple. Dans cette journée ou le lendemain ils visitaient aussi Çafa et Marrrah, apportant le tribut de leurs hommages aux deux idoles de ces collines, courant sept fois de l'une à l'autre en commémoration de la douleur de la déesse séparée de son amant divin. Pendant tout le temps de ces cérémonies, ils étaient entièrement nus, à la différence des pèlerins modernes, qui portent le

costume sacré appelé ihram. Le 9 on se rendait processionnellement au mont Arafah pour y célébrer la résurrection du jeune dieu, ressuscitant avec la nature, et son retour auprès de la déesse céleste son amante. Le 10, après une station du matin dans la plaine de Mouzdélifah, dont nous ignorons la cause et la signification, les pélerins revenaient dans la vallée de Mina, qu'ils avaient traversée déjà une première fois en allant à l'Arafah. Là sept pierres dressées étaient les symboles des sept corps planétaires. On y offrait le sacrifice du pélerinage, chaque pélerin immolant sa victime; après quoi commençaient les lithobolies devant les sept idoles, qui se prolongeaient pendant les deux journées suivantes. Enfin la caravane des hadjis rentrait à la Mecque au milieu des démonstrations d'une joie bruyante, et la fête se terminait le 13.

Cette fête, on le voit, était copiée d'une manière très exacte sur celles des sanctuaires de la Phénicie et de la Syrie, comme les fêtes de Byblos et d'Hiérapolis, qui servaient d'occasion à des pélerinages (Movers, Die Phoenizier, t. II, 3e part. p. 135-147) fréquentés des Arabes eux-mêmes (Lucian. De Dea Syr. 10, 13 et 32; Procop. Gaz. ap. Villoison, Anecdot. t. II, p. 41), et qu'accompagnaient des foires de plusieurs jours, pareilles à celles que nous trouvons liées au pélerinage de la Mecque. L'analogie est tellement frappante que je ne puis croire l'institution du hadj d'une origine locale, purement et spontanément arabe; j'y vois le résultat d'une importation directe de rites étrangers, venus probablement de la Syrie par suite des contacts du commerce. Et ceci est parfaitement d'accord avec les ingénieuses remarques de M. Muir sur l'origine de la Mecque, sur les causes de son développement rapide et de sa grande importance politique et religieuse, qu'il attribue à ce fait qu'elle était un des principaux points de station des caravanes sur la grande ligne d'intercourse du commerce entre le Yémen et la Syrie, si capital et si florissant dans l'antiquité (Life of Mahomet, t. I, p. CCXIV et suiv.).

La religion de la Kâabah elle-même, avec l'ensemble des mythes qui s'y groupaient, me paraît trop savante, trop bien combinée, trop au-dessus du développement intellectuel et philosophique des tribus du Hedjâz à l'époque où elle fut établie, pour pouvoir être considérée comme un produit naturel du sol arabe, comme le résultat du développement propre d'un des cultes grossiers et rudimentaires

de cette région. Elle me paraît aussi une importation étrangère, venue de la même contrée que les rites du pèlerinage et greffée sur le vieux culte des populations de toutes les parties de l'Arabie pour la déesse Allât. De cette façon s'expliquent naturellement les termes étrangers à la langue arabe proprement dite, et d'origine araméenne ou hébréo-phénicienne, que M. Dozy a relevés dans tout ce qui touche à la religion de la Kâabah et qui sont assez nombreux, quoique le savant professeur de Leyde me semble les avoir un peu trop étendus.

La religion de la Mecque était si bien trop savante pour être l'œuvre des tribus de cette portion de l'Arabie, que le sens véritable de ses mythes, de ses cérémonies et de ses pratiques rituelles se perdit fort vite. A partir du Vᵉ siècle, il est évident qu'on n'en comprenait plus l'origine et la signification. La tradition de la pensée et de la doctrine des fondateurs était tout à fait interrompue et oblitérée. De l'état de religion combinée d'après une pensée conduite avec suite, elle était passée à l'état de pure superstition. Les habitants de la Mecque pouvaient bien alors, comme ils le firent une dernière fois pendant la jeunesse de Mahomet, reproduire fidèlement les images symboliques peintes sur les murailles en reconstruisant la Kâabah, ils ne savaient plus ce qu'elles voulaient dire, ni quelles données elles exprimaient réellement.

C'est alors que sur ce fond de rites désormais incompris, de traditions altérées et confondues, s'exerça par une sorte de greffe l'influence des doctrines juives, dont M. Muir et M. Sprenger (Das Leben und die Lehre des Mohammad, t. I, p. 13-92) ont si bien établi l'action puissante pendant les siècles qui précédèrent Mahomet et le rôle capital dans la préparation de l'islamisme. La religion de la Kâabah avait été déjà fondée à une époque d'esprit syncrétique; mais elle reçut par là un nouvel élément de syncrétisme, qui l'altéra profondément, fit de plus en plus oublier son esprit originaire, et ouvrit ainsi les voies à l'établissement d'une religion nouvelle.

« Les Juifs, dit M. Muir (Life of Mahomet, t. I, p. CCXVI et suiv.), s'étaient établis en grand nombre dans le Nord de l'Arabie, où ils avaient acquis une influence considérable. Ils avaient des colonies étendues à Médine, à Khaybar, dans le Wadi Qora et sur les rives du golfe Élanitique. Ils entretenaient des rapports de commerce constants et amicaux avec la Mecque et les tribus arabes, qui fréquentaient

une vénération respectueuse pour leur religion et pour leurs livres saints. Quand la conception d'Abraham et d'Ismaël comme ancêtres de la race se fut superposée à la superstition mecquoise et fut passée à l'état de tradition nationale en ce lieu, » — ce que M. Muir attribue avec raison aux progrès d'importance de la tribu d'origine ismaélite dont il ne peut pas remonter le premier établissement sur le territoire de la Mecque plus haut que 150 ans av. J.C. — « on comprend sans peine que la tradition purement juive fut bien accueillie et la légende juive adoptée sans scrupule. Par une adaptation sommaire et digne du lit de Procuste, l'histoire de la Palestine devint l'histoire du Hedjâz. »

C'est alors que toutes les personnifications mythologiques, même les divinités principales du temple, et tout ce qui restait des vieilles légendes religieuses sur lesquelles le culte avait été fondé, commencèrent à prendre ce vêtement biblique qui déroute au premier abord et dont j'ai cherché à les dépouiller. Hobal devint Abraham. La figure de la déesse de la planète Vénus tenant l'aérolithe sacré sous la forme duquel on l'adorait, fut expliquée comme l'ange Gabriel apportant à Abraham et à son fils une pierre de la Kâabah céleste. Son image en tant que κουροτρόφος, portant dans ses bras le dieu enfant qui devenait un peu plus tard son amant, fut prise pour celle de la Vierge Marie avec l'enfant Jésus. Les courses désespérées de Nâilah pleurant la mort ou la métamorphose en pierre du jeune dieu son bien-aimé, courses auxquelles on donnait pour théâtre l'intervalle entre Çafa et Marwah et que les pèlerins imitaient quand ils vénéraient ces lieux, comme on imitait dans les fêtes de la Salambo syrienne les courses çà et là désespérées de la douleur après la mort d'Adonis (Etymol. Magn. Σαλάμβας ἡ Σαῖρων, παρὰ τὸ ἀεὶ περιφέρεσθαι καὶ ἐν κύκλῳ εἶναι, καὶ ὅτι περιεκτικὰς δεηνοῦσα τὸν Ἄδωνιν), se transformèrent en celles d'Agar cherchant du secours et perdant la tête au spectacle de son fils Ismaël prêt à mourir de soif et d'épuisement: de même du dieu père causant la mort de son propre fils fut confondu avec le trait biblique du sacrifice d'Abraham, comme il l'était déjà chez les Phéniciens au temps où écrivait Philon de Byblos. Enfin la réunion d'Adonis-Iâsf ressuscité à Vénus-Nâilah sur le mont Arafah devint la réunion d'Adam et d'Eve, chassés loin l'un de l'autre hors du paradis terrestre et se retrouvant après une longue séparation. Pourtant on continuait toujours à adorer Hobal et Allât, à rendre un culte idolâtrique à la pierre noire et

aux deux idoles de Çafa et de Marwah, et à raconter la fable de Isâf et Naïlah. La vieille religion de la Kâabah demeurait encore debout, bien qu'altérée et surtout mélangée de traditions extérieures qui tendaient chaque jour davantage à produire avec elle un bizarre amalgame. Et l'on peut discerner, même dans les récits des écrivains musulmans, avec quelle passion Abd-el-Mottalib, le grand-père du Prophète, était attaché au culte de ces dieux.

L'école des hanyfes, précurseurs de l'islam, continua l'œuvre de transformation commencée par l'influence juive et que devait achever Mahomet. C'était à la fois pour eux une manière de préparer les esprits à recevoir la doctrine plus pure d'un rigoureux monothéisme qu'ils cherchaient à établir et à laquelle ils donnaient le prestige d'une vieille tradition nationale en la plaçant sous le patronage du grand nom d'Abraham, et en même temps une manière de se justifier à leurs propres yeux de continuer à payer le tribut de leur vénération au sanctuaire de la Kâabah tout en adorant Allah et en le proclamant le dieu unique. « Ainsi, ajoute M. Muir dont je ne peux mieux faire que de prendre les propres paroles pour terminer cette lettre, bien que les vieux rites indigènes eussent été à peine altérés par l'adoption de la légende abrahamique, ils en vinrent à être regardés sous un jour tout à fait différent et à emprunter dans l'imagination des Arabes quelque chose de la sainteté d'Abraham, « l'Ami de Dieu. » Un pont se trouva jeté sur l'abîme qui séparait l'idolâtrie complète et grossière des Arabes et le pur déisme d'Israël. C'est sur ce terrain commun que se plaça Mahomet quand il annonça à son peuple une religion nouvelle et toute spirituelle avec des accents d'une éloquence à laquelle l'Arabie entière répondit. Les rites de la Kâabah furent maintenus, mais interprétés d'une manière qui les dégageait de toute tendance idolâtrique, et ils continuèrent à envelopper, comme un linceul bizarre et sans signification, le vivant déisme de l'islam. »

Veuillez agréer, Cher Monsieur, etc.